HANS-JÜRGEN GRESCHAT

O que é Ciência da Religião?

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Greschat, Hans-Jürgen
O que é ciência da religião? / Hans-Jürgen Greschat ; [tradução Frank Usarski]. — São Paulo : Paulinas, 2005. — (Coleção repensando a religião)

Título original: Was ist Religionswissenschaft?
Bibliografia.
ISBN 85-356-1658-6
1. Ciências humanas 2. Religião I. Título. II. Série.

05-7968 CDD-200

Índice para catálogo sistemático:
1. Ciência da religião 200

Título original da obra: *Was ist Religionswissenschaft?*

Direção-geral: *Flávia Reginatto*
Editores responsáveis: *Luzia Sena e Afonso M. L. Soares*
Tradução: *Frank Usarski*
Auxiliar de edição: *Anoar Jarbas Provenzi*
Coordenação de revisão: *Andréia Schweitzer*
Revisão: *Patrizia Zagni*
Direção de arte: *Irma Cipriani*
Gerente de produção: *Felício Calegaro Neto*
Projeto gráfico: *Everson de Paula*

Paulinas
Rua Pedro de Toledo, 164
04039-000 – São Paulo – SP (Brasil)
Tel.: (11) 2125-3549 – Fax: (11) 2125-3548
http://www.paulinas.org.br – editora@paulinas.org.br
Telemarketing e SAC: 0800-7010081

Repensando a religião

Apresentamos ao público brasileiro o mais recente projeto da área de estudos da religião: a coleção Repensando a religião. Quanto ao tema e ao enfoque, o novo produto editorial de Paulinas aproxima-se da conhecida coleção Religião e cultura e também da revista homônima, produzida pelo Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP e impressa em parceria com esta editora. A diferença básica, no entanto, é que este projeto pretende focar-se, especificamente, na discussão epistemológica da Ciência da Religião.

Em nossos anos de devotamento à causa da pesquisa da religião no Brasil, temos percebido o crescimento da demanda, em nossas academias, por obras que esclareçam as devidas distâncias entre o estudo científico da religião e as produções propriamente teológicas, em que o componente confessional é explicitado ou pressuposto nas entrelinhas do discurso. A oportunidade da iniciativa pode ser medida pelas recentes e pendentes discussões acerca do Ensino Religioso nas escolas públicas, que pressupõem um profissional qualificado, não em uma determinada teologia confessional, mas justamente na – pouco conhecida entre nós – Ciência da Religião.

Em recente encontro de membros da coordenação do Fonaper (Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso) com pesquisadores do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP e da Unimep (Universidade Metodista de Piracicaba, SP) – nas dependências da sede de Paulinas Editora –, constatamos uma expectativa de que as universidades mencionadas ajudassem a dar o tom da discussão mais acadêmica. Por essa razão, avançando numa parceria que começou com a revista *Religião & Cultura* e se consolidou na recém-lançada coleção Temas do Ensino Religioso, convidamos como principal interlocutor para este novo projeto o professor Frank Usarski, da PUC-SP, tradutor do livro que abrirá a coleção, além de autor e co-autor de outros dois.

Com a colaboração do professor Usarski, o desenho da nova coleção foi-se configurando com maior nitidez. Elegemos como preocupação de fundo da recém-nascida a demarcação do que constitui – ou

poderá constituir, em breve – a Ciência da Religião. Insistimos, para tanto, na importância de uma aproximação científica ao mundo religioso, que garanta a devida autonomia a essa disciplina em relação às leituras teológicas. Entre os temas e enfoques visados, citamos: a descrição dos contextos histórico e sociocultural em que surge a pesquisa científica da religião; um esboço da história dessa disciplina; uma síntese da situação atual no âmbito internacional e, especificamente, brasileiro; os "grandes temas" e/ou problemas "típicos" da pesquisa. Enfim, queremos averiguar e discutir com a academia nacional em que sentido essa disciplina contribui para um estudo, o mais completo possível, do mundo religioso em todas as suas facetas.

Os livros previstos para fazer parte deste projeto, embora não sejam herméticos, pressupõem leitores bem informados e já familiarizados com os assuntos tratados: educadores, pesquisadores e pós-graduandos tanto de Ciências da Religião como de áreas afins (Filosofia, Teologia, Ciências Sociais, Semiótica, Literatura, Psicanálise etc.). Abrindo a coleção e, justamente por isso, dando o tom do que vem pela frente, está o renomado cientista da religião, professor Hans-Jürgen Greschat, com o seu já clássico opúsculo *O que é Ciência da Religião*? Para fechá-la, já está em preparação, do não menos reconhecido Rodney Stark (em co-autoria com William S. Bainbridge), o inovador e polêmico estudo: *Uma Teoria da Religião*.

O estado da questão entre nós se fará presente em ensaio do próprio professor Usarski, propondo-nos o que deveriam ser os *Constituintes da Ciência da Religião* enquanto disciplina autônoma. Em outro livro, por ele organizado, os autores foram convidados a traçar *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*, em suas interações com a Etnologia, a Antropologia, a História, a Sociologia, a Psicologia, a Geografia, a Estética, as Ciências Naturais, a Teologia e a Filosofia.

Enfim, uma coleção sucinta, compacta e esclarecedora. Resta-nos aguardar a reação críticado do público, estabelecendo uma saudável interlocução que só poderá ser benéfica ao progresso dos estudos de religião em nossas universidades e centros de pesquisa.

AFONSO MARIA LIGORIO SOARES

Prefácio à edição brasileira

O que é Ciência da Religião? Essa pergunta tem-me perseguido há trinta anos, desde meu primeiro semestre na Universidade de Hannover, Alemanha, onde me formei na área. Recordo não apenas de intermináveis debates com colegas e professores sobre o perfil metateórico e o lugar acadêmico da disciplina, mas também de inúmeras conversas cotidianas em que, depois de identificar-me como estudante (e, mais tarde, como pesquisador) da matéria, despertava reações como: "Cientista da religião? Em que sentido? Do ponto de vista católico ou luterano?". Sabendo que uma resposta simples não seria suficiente, esforcei-me, então, para elaborar pelo menos as características principais da disciplina. Todavia, mesmo que outras pessoas se mostrassem satisfeitas com as minhas explicações, sempre me questionei sobre se realmente havia conseguido transmitir minha mensagem de maneira adequada.

A partir de 1985, ano em que me tornei doutorando em Ciência da Religião, as questões sobre o *status* e o perfil dessa disciplina deixaram de ser problemas meramente intelectuais e ganharam uma conotação política. Aproveitei o implícito potencial crítico da Ciência da Religião para fazer uma análise da rejeição radical, pela maior parte da sociedade alemã, dos chamados "novos movimentos religiosos". A tese estava ainda em andamento quando me tornei alvo de uma crítica reativa por parte de representantes da Igreja Luterana: eles condenavam minha abordagem "relativista", que enfraquecia os esforços das Igrejas cristãs no combate a "*fenômenos sociais suspeitos* disfarçados de religião". Simultaneamente, porém, encontrei apoio profundo e sincero por parte dos meus orientadores e outros colegas da minha comunidade científica, o que confirmou minha hipótese de que há uma incompatibilidade epistemológica entre Teologia e Ciência da Religião.

Em 1988, no mesmo ano em que publiquei o livro resultante de minha tese de doutorado[1] e comecei a dar aulas como recém-doutor,

[1] Cf. Usarski, Frank. *Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland.* Köln/Wien, Böhlau, 1988.

foi lançado o livro de *Was ist Religionswissenschaft?* [O que é Ciência da Religião?], de Hans-Jürgen Greschat, professor alemão de História da Religião na Universidade de Marburgo. Provavelmente fui um de seus primeiros leitores, uma vez que, logo depois do lançamento, uma renomada revista alemã de Ciência da Religião[2] convidou-me a escrever uma resenha sobre a obra. Para cumprir minha tarefa, li a publicação com cautela, algo que não exigiu muito esforço, uma vez que logo percebi que a promessa de Hans-Jürgen Greschat — de que seu livro "pretendia inspirar" o leitor — não era vã.

A leitura de *Was ist Religionswissenschaft?* confirmou retrospectivamente que, com minha tese de doutorado, eu me havia tornado digno de me inserir na comunidade acadêmica dos cientistas da religião. Ao mesmo tempo, o livro forneceu um material prático que não apenas facilitou meu desempenho na sala de aula como professor recém-contratado, mas também serviu, nos anos seguintes, como referência freqüentemente consultada, seja como subsídio didático no processo de transmissão de raciocínios metateóricos para meus alunos, seja como fonte de inspiração para minhas próprias publicações sobre o assunto. Foram essas as razões que fizeram com que a obra de Hans-Jürgen Greschat se tornasse e permanecesse uma das minhas favoritas em meio a diversas introduções à Ciência da Religião já publicadas ou lançadas nos anos seguintes na Alemanha.

Quando, no início de 1998, saí da Alemanha para iniciar um novo capítulo de minha vida como professor no programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP, um exemplar de *Was ist Religionswissenschaft?* fez parte do "equipamento básico" que eu trouxe para meu novo lar acadêmico. Não por uma nostalgia em relação a meu caminho intelectual anterior, mas pela consciência de que a história relativamente curta da disciplina no Brasil correspondia a uma significativa carência de literatura em português.

Desde essa época tive inúmeras oportunidades de conhecer melhor a situação da Ciência da Religião no Brasil, bem como os mal-entendidos e preconceitos freqüentes com relação a ela. Com a intenção de contri-

[2] Cf. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 1988, pp. 317-318.

buir de maneira mais consistente para o desenvolvimento da disciplina e de sua imagem no país, dei início, instigado por meu colega Afonso Maria Ligorio Soares e apoiado por dois "falantes nativos" (minha esposa, Renata Usarski, e meu ex-orientando e amigo Rodrigo Wolff Apolloni, ambos formados em Ciências da Religião pela PUC-SP), à tradução de *Was ist Religionswissenschaft?*. Passei por uma fase intensa e instigante de trabalho e fico contente por, finalmente, poder colocar à disposição do público brasileiro a tradução desta importante obra.

Há pelo menos quatro razões que me fazem antever que este livro tornar-se-á uma das principais referências dos leitores brasileiros interessados em nossa disciplina.

O que impressiona, em primeiro lugar, é a linguagem facilmente acessível e a riqueza de exemplos, ou seja, a maneira didática com que o autor aborda os elementos-chave que deveriam nortear qualquer pesquisa e currículo universitário na área da Ciência da Religião. Conforme Hans-Jürgen Greschat, o seu livro é fruto de um processo de aprendizagem de mais de vinte e cinco anos, durante o qual ele foi desafiado e questionado por alunos de várias nacionalidades, entre eles "alemães, nigerianos e neozelandeses"; de fato, não há nenhum motivo para duvidar que as respostas, explicações e reflexões dadas pelo professor da Universidade de Marburgo venham a ter o mesmo impacto sobre o leitor brasileiro.

Com argumentos semelhantes, pode-se ressaltar uma segunda qualidade do livro, ou seja, o fato de que grande parte da obra foi escrita segundo o ponto de vista de um "praticante" da Ciência da Religião. Como os títulos do segundo, terceiro e quarto capítulos indicam, Hans-Jürgen Greschat levou em conta que, embora os problemas-chave da disciplina sejam de caráter filosófico, têm um impacto irrefutável sobre o trabalho empírico com um objeto no mundo concreto. Portanto, o lugar propício em que o cientista da religião torna-se consciente das implicações epistemológicas e restrições éticas da sua disciplina não é o escritório (onde um teórico solitário desenvolve seus raciocínios "esotéricos"), mas sim o campo de pesquisa (onde estão em jogo a integridade e a dignidade, os direitos, os sentimentos e os interesses de seres humanos). Em outras palavras: em vez de deduzir princípios metateóricos de axiomas formulados em uma

linguagem pericial — a qual privilegiaria os membros de uma comunidade científica especializada —, Hans-Jürgen Greschat optou por uma abordagem indutiva que parte do horizonte de um "iniciante" para, apenas depois, levar seu leitor passo a passo a uma reflexão mais abstrata. Dessa maneira, o autor permanece fiel ao seu próprio ideal, formulado na parte final do tópico sobre o "como" de uma "produção de conhecimento", em que afirma: "O respeito pelo leitor exige que o autor articule suas idéias com clareza. Nenhum cientista da religião pode escrever apenas para um número restrito de colegas de disciplina" (p. 42).

A terceira característica que faz com que o livro *O que é Ciência da Religião*? se destaque entre as publicações do gênero é sua ênfase à chamada "personalização da Ciência da Religião" como conseqüência tanto da exigência de empatia do pesquisador em relação a seus objetos de pesquisa quanto do caráter multidisciplinar da própria disciplina. Com esse princípio, Hans-Jürgen Greschat distancia-se das gerações anteriores de cientistas da religião e da tendência destes últimos a privilegiar os textos religiosos como principais referências de pesquisa. O autor não nega a importância de tais fontes, mas salienta que, além do problema de uma hierarquização de objetos de estudo em desfavor de povos sem escrita, a "vida religiosa" — especificamente com relação a suas formas populares — manifesta-se de maneira multifacetada e constitui uma totalidade cuja investigação adequada requer abordagem multiangular. Portanto, o pesquisador é intimado não apenas a aumentar o espectro do seu material empírico, mas também a cultivar sua sensibilidade em prol de uma compreensão o mais autêntica possível do olhar do fiel da religião em questão. Segundo Hans-Jürgen Greschat, em um determinado ponto da pesquisa

> chega o momento de vivenciar a religião alheia pesquisada. Vivenciar significa ao mesmo tempo ver, ouvir, cheirar, tocar e saborear. Em vez de olhar com espanto de dentro de seu ambiente doméstico para algumas amostras exóticas trazidas de países distantes, o pesquisador deixa-se cercar pela totalidade viva de uma religião alheia (p. 91).

Isso não é apenas um mero apelo, mas, em minha opinião, um dos princípios básicos de *O que é Ciência da Religião*?, cuja elaboração deta-

lhada e plausível proporciona à publicação uma qualidade não encontrada em outras fontes bibliográficas sobre o assunto em língua portuguesa.

O quarto motivo pelo qual atribuo ao livro de Hans-Jürgen Greschat um valor especial é a obstinação com que o autor insiste na autonomia da Ciência da Religião, particularmente em relação à Teologia. A integridade e a independência da disciplina, tanto no sentido filosófico quanto em seu *status* institucional no ambiente universitário, já se mostram no uso conseqüente do termo "*Ciência* da Religião" em oposição a outras designações, até mesmo à nomenclatura "Ciências da Religião", preferida no Brasil. Formado na Alemanha, onde por várias razões o emprego do plural é por vezes veementemente rejeitado como uma expressão não apenas substancialmente inadequada, mas até mesmo politicamente incorreta, saúdo a defesa do uso do termo no singular e as justificativas epistemológicas e metodológicas dadas por Hans-Jürgen Greschat, com a esperança de que, nesse aspecto, este seu livro contribua para um debate mais rico e substancial, entre os colegas e alunos brasileiros, sobre a constituição da nossa disciplina e seu legítimo lugar universitário.

São Paulo, agosto de 2005.

FRANK USARSKI

Prefácio

Leitores esperam instrução e estímulo de um livro científico. O que muitos fazem com a instrução recebida? Transmitem-na em uma conversa durante uma refeição, exame ou debate. Dessa forma é possível transmitir, também, um estímulo. Todavia, se esse estímulo fosse abordado apenas de passagem, como um assunto cotidiano, não desenvolveria sua verdadeira função. Quem realmente foi estimulado não se restringe mais apenas a falar: torna-se ativo.

Este livro pretende inspirar. Ele cumpre essa finalidade à medida que o leitor aprende a olhar para as religiões com novos olhos, ou seja, a enxergá-las de acordo com uma perspectiva profissional. Talvez a obra ofereça algo que valha a discussão. Minha intenção principal, porém, foi estimular a "prática" científica. Às vezes, duvida-se de que a Ciência da Religião implique uma profissão, uma vez que alguns de seus representantes formaram-se em áreas diferentes. Eram filólogos, teólogos, filósofos, sociólogos, até que passaram a adotar o título, qualquer que seja o motivo, de "cientistas da religião". Não podemos impedir a existência dessa dúvida, uma vez que não há corporação que proteja a integridade da Ciência da Religião como ocupação própria.

Corporações guardam normas e padrões. A Ciência da Religião não possui uma instituição desse tipo. Não há currículos regularizados ou padrões de exame. O que é ensinado na universidade "A" não é um tema na universidade "B". Tal é a situação. A conseqüência é que cada cientista da religião exerce sua matéria de acordo com seu entendimento da disciplina. Outros cientistas da religião trabalham em suas "oficinas" adotando procedimentos diferentes daquele que adoto em minha própria oficina. A leitura a seguir permitirá visualizar como pratico a Ciência da Religião; mas, além disso, pretendo indicar algo que é válido para todos os cientistas da religião. Há mais de vinte e cinco anos que alunos alemães, nigerianos e neozelandeses questionam-me, em seminários e cursos, sobre nossa disciplina. Por isso, estou consciente do que a maioria deles quer saber. Os capítulos deste livro devem encorajá-los a aplicar esse saber.

Agradeço a Renate Zimmermann, Petra Siegmann e Dietmar Först a solícita ajuda na escrita e correção do texto.

Marburgo, 1º de novembro de 1987.
H.-J. GRESCHAT

CAPÍTULO 1
Ciência sobre o quê?

A palavra "religião": quão diferente ela pode ser entendida

A palavra "religião" é como um labirinto. Perder-se-á nele quem não trouxer um fio na mão para se orientar. Logo após a entrada, encontramos ambigüidades. O uso da palavra "religião" é corriqueiro, mas parece que somente especialistas conhecem o termo "Ciência da Religião". Os demais articulam a vaga sensação de que se trata de "teologia ou algo semelhante". Não é necessário muito esforço para achar a causa disso.

Em muitas línguas européias, a palavra latina *religio* está profundamente enraizada. Uma vez que a cultura européia foi marcada pelo cristianismo, quando europeus ouvem a palavra "religião" pensam, em primeiro lugar, na religião cristã. Com isso, seguem um impulso de transformar algo vago em algo concreto. Na árvore do não-conhecimento, palavras crescem em grande número, mas são vazias. Pode-se falar com propriedade apenas a respeito do que se conhece. Logo, quem quer falar sobre religião, mas conhece somente a cristã, não tem opção.

"Religião cristã": essa é outra noção vaga. Na verdade, existe apenas de forma diferenciada. O cristianismo manifesta-se como católico-romano, evangélico, batista, metodista, ortodoxo-russo e assim por diante. Todavia, na área jurídico-pública, quando alguém se refere à unidade cristã, usa a palavra "religião" em vez de "cristianismo". Para citar alguns exemplos da Alemanha: em canais de rádio e televisão, a responsabilidade pelo tema religião é delegada, de maneira paritária, a especialistas católicos e protestantes. No Ministério da Educação, o título "ensino religioso" inclui tanto o católico quanto o protestante. Algumas universidades que formam professores na área do ensino religioso, contratando para isso teólogos católicos e protestantes, reúnem esses grupos docentes em uma única faculdade intitulada "Ciência da Religião".

Todavia, a designação, por si, não diz muito. Isso se mostra, por exemplo, no caso da Fundação Pública Alemã de Pesquisa Acadêmica, em que as teologias católica e protestante (com suas subáreas) são registradas como disciplinas, mas não há espaço para a Ciência da Religião.

Quem conhece apenas uma religião só pode falar a respeito dela. Isso vale, também, para os críticos da religião. Se eles descerem da altitude da abstração para a realidade concreta, terão de falar pelo menos sobre uma religião, sobre uma crença específica que deveriam conhecer de forma relativamente abrangente. Uma vez que são europeus, esses críticos têm, em primeiro lugar, o cristianismo em mente, ou seja, uma das confissões cristãs: na França, sobretudo a católico-romana, na Suécia, sobretudo a luterana, na Rússia, sobretudo a ortodoxa etc.

Dessa forma, a palavra "religião" acaba sendo diferenciada na cabeça dos que ouvem falar dela ou, então, entre os que falam a seu respeito. Confronta-se a religião *verdadeira com a falsa*, ou a razão clara com o embotamento religioso. Há outra divergência entre a religiosidade exterior e a interior, uma separação que inspirou Schiller a poetizar:

> Que religião eu confesso?
> Nenhuma daquelas que você menciona.
> E por que nenhuma?
> Por causa da religião.

Há muito tempo os europeus conhecem religiões não cristãs. Judeus têm vivido entre eles desde sempre e soube-se muito cedo da existência de muçulmanos na Terra Santa. Na sua busca de ouro e pimenta, os europeus descobriram chineses e hindus, índios, africanos e australásios. No mais tardar até o século XIX, ficou evidente que fora da Europa havia milhares de religiões.

É como no caso de seres humanos: alguns conhecemos bem, outros apenas pelo nome, muitos só de vista. Indo além, os rostos transformam-se em uma massa anônima, que acaba abstraída em uma idéia numérica de população ou em um conceito ainda mais geral, de humanidade. Chega-se a um último grau de abstração quando todos os homens e todas as mulheres, independentemente de sua raça e cultura, profissão e interesses, são sintetizados como "espécie humana". Faz-se o mesmo com as religiões.

As religiões são concebidas da mesma maneira. Como qualquer outro objeto, a religião é reconhecível por características-chave. Pensadores

europeus determinaram sua essência: o que é identificado como essencial une as religiões; o que é menos importante, separa-as. Todavia, o que as separa são as peculiaridades de cada uma. Em oposição a isso, quem concebe a religião como "espécie" acaba negligenciando singularidades. A maioria trata religião dessa maneira.

Quem age dessa forma trabalha apenas com duas categorias: a religião européia e a religião como tal. Desconhece o que existe entre esses dois pólos. Parece que os eruditos — que atuam agilmente quando chamados pela mídia e também em outras ocasiões, ao usarem termos como "religiões mundiais", "monoteísta", "religiões desenvolvidas", "magia" e "religião de natureza" — têm algo mais a oferecer. Todavia, enquanto aplicam seu vocabulário europeu com a intenção de elucidar religiões extra-européias, não esclarecem de forma alguma o que nelas pode ser visto.

Todavia, quem possui, realmente, uma bola de cristal? Em outras palavras: que europeus sabem mais do que quase nada a respeito de pelo menos uma ou algumas dentre as milhares religiões existentes fora da Europa? É preciso muita dedicação, paciência e paixão para conhecer uma religião estrangeira. O esforço vale, pois, se o indivíduo tiver êxito na aproximação, desenvolverá uma profunda relação com seu objeto de estudo. Todavia, o preço do sucesso é alto e são poucos os dispostos a pagá-lo. Entre eles estão cientistas da religião, que fazem a aproximação por razões profissionais.

O termo "religião": como a busca por ele torna-se cada vez menos promissora

Mal-entendidos nascem de termos imprecisos. Normalmente, cientistas querem ser entendidos e, por isso, preferem palavras inequívocas às ambíguas. Contudo, o que é fácil para cientistas exatos é problemático para cientistas da religião, que quase nunca podem comunicar seus resultados como uma fórmula ou um cálculo. Eles devem ser precisos com as palavras. Essas "palavras precisas" são os conceitos. A maioria destes, porém, não é de propriedade exclusiva

dos cientistas da religião, que compartilham seu vocabulário com cientistas de outras disciplinas. A palavra *"religião"* serve para especialistas de diversas disciplinas, embora nem sempre — e nem em todos os lugares — denomine a mesma coisa.

O que um termo quer dizer depende de sua definição. O esclarecimento do seu significado, pois, deve informar o que caracteriza "religião" — mas aí está a dificuldade. Embora existam muitas definições de religião — algumas centenas, presumivelmente — e embora novas definições sejam lançadas permanentemente, até hoje não se chegou ao resultado esperado. Não há uma definição que não seja rejeitada por, pelo menos, uma pessoa. Quando, por exemplo, o cientista "A" afirma que religião diz respeito, em todos os casos, a seres espirituais, o colega "B" diz "não, não, de jeito nenhum a seres espirituais, mas sim à promessa de redenção", o que, aliás, incluiria também o marxismo no gênero da religião. Quando "C" assume que a religião oferece para os seres humanos o sentido da vida, "D" o contradiz, pois acredita que ela é um tipo de debilidade mental para a qual a humanidade deve encontrar a cura o mais rápido possível. Procurando definições, pensadores cristãos têm algo cristão na mente e não se ocupam muito de religiões estrangeiras. Hindus, muçulmanos e outros fazem o mesmo, definindo religião de acordo com valores a que estão acostumados desde a infância. Chegará o dia em que todos vão concordar com uma única definição? Isso é improvável.

Antes de divulgar opiniões e presunções é preciso esclarecer sua linguagem conceitual. Essa é uma regra que, se for seguida, pode evitar muitos mal-entendidos. Há, porém, um provérbio que diz que a exceção faz a regra e, no sentido rigoroso da palavra, não deveria existir Ciência da Religião enquanto não houvesse consenso sobre o significado do termo "religião". Todavia, por existirem exceções é que existe a Ciência da Religião — o mesmo vale para outras ciências tradicionais com nomenclaturas equívocas: ao tentarem esclarecer inequivocamente o que é Deus, "vida" ou "alma", teólogos, biólogos e psicólogos têm as mesmas dificuldades que os cientistas da religião em relação à "religião".

A regra não se torna inválida por uma exceção. O que ela exige é correto, também dentro da Ciência da Religião, mas em um outro contexto. Quem elabora uma teoria sobre religião define o que entende por

"religião". Não se pode questionar uma teoria logicamente construída contanto que se aceite a definição de religião em que tal teoria se baseia. Parece plausível, por exemplo, o que Karl Marx, Sigmund Freud ou Karl Barth ensinaram sobre religião — desde que se concorde com a definição de que "religião" é ópio, ilusão ou descrença. Um determinado significado do termo "religião" é como uma chave para a teoria que tem seu ponto de partida nesse termo. Uma definição inadequada faz tanto estrago em uma teoria quanto um pé-de-cabra usado fora de contexto.

Todavia, carregada por conteúdos múltiplos e até contraditórios, a palavra "religião" não serve como expressão inequívoca, como conceito. Felizmente, uma palavra, nome ou conceito não é idêntico ao objeto a ser nomeado ou definido. O fato de não possuirmos uma definição universal de religião é um defeito, mas não uma catástrofe, uma vez que o objeto permanece e a qualidade de palavras inventadas ou a serem inventadas atinge o objeto apenas marginalmente.

O objeto religião: quão diferente ele pode se apresentar para o observador

A maioria dos observadores encontra o objeto religião ocasionalmente, em um programa de notícias, por exemplo, ou durante uma viagem de férias. O que se vê ou se ouve desperta emoções: "chato!"; "terrível!"; "fascinante!". Esse é um primeiro efeito do objeto religião: aborrece uns, anima outros. Vamos ocupar-nos a seguir, especificamente, daqueles que se sentem animados.

Do ponto de vista exterior, o objeto tem um efeito ambíguo: a religião nos atrai ou repele. Imagens de autoflagelantes xiitas sangrentos, o confronto com o sacrifício cruel de um animal, a leitura de anais dos processos judiciais indianos contra os thugs (irmandade clandestina de assassinos que, apesar de formada por hindus, estrangulava outros hindus por motivos rituais) —, tudo isso e muitas outras coisas causam horror aos observadores. Já outros elementos entusiasmam-nos. Por exemplo, o pacifismo de Buda — que quis somente louvar o amor, na medida em que ele coincide com a ausência do ódio —, ou a

imagem de índios cujas religiões parecem-nos modelos do equilíbrio ecológico; ou ainda, como vitória "feminina" sobre um mundo predominantemente masculino, a atitude dos zulus, que permitem que homens desenvolvam especializações religiosas apenas quando se vestem e se comportam como mulheres.

A forma como os observadores reagem ao objeto religião também depende do lugar e da época de suas existências. Além do "espírito da época", suas preferências e aversões particulares fazem com que avaliem um fato religioso como algo positivo ou negativo. O comunismo praticado por certas religiões tribais provoca euforia entre os alunos da Ciência da Religião. Apreciam muito menos, porém, o outro lado da moeda, ou seja, o fato de que, em tais religiões, não há individualismo. É atraente para muitos o fato de que, desde o início, budistas têm promovido métodos por nós recentemente reconhecidos como meios de auto-realização. Alguns, porém, desaprovam a rejeição de budistas ao aborto, determinada com base em argumentos como o princípio da compaixão e a preocupação em relação ao tempo de renascimento, como ser humano, do feto abortado, que poderia demorar mil anos ou mais.

A reação dos observadores ao objeto religião depende, também, daquilo em que eles crêem. Cristãos têm a intenção de batizar toda a humanidade para que a religião cristã acabe sendo a única. Ateus militantes concordam com a política religiosa promovida por governos comunistas, que transforma templos e mosteiros em manufaturas. Há os que crêem na ciência e opõem-se a tudo o que possa despertar a suspeita de irracionalismo; suas almas somente encontrarão a paz no momento em que o último curador espiritual for desmascarado como charlatão.

Se a fé de um indivíduo impede-o de enfrentar o objeto religião, então ele deve evitá-lo. Quem luta contra essa disposição acaba frustrando-se. Racionalistas não entendem por que pessoas por eles doutrinadas continuam confiando no auxílio de "remédios" que cientistas haviam declarado ineficazes. Potentados comunistas têm de enfrentar uma revitalização da religião à medida que autoridades estatais afrouxam seu punho estrangulador. Na década de 1960, cristãos ficaram profundamente ofendidos quando as antigas colônias européias emanciparam-se e, como primeira providência, expulsaram os missionários brancos do país.

Por existir, porém, o objeto religião é, fatalmente, um objeto de estudo. Onde há seres humanos, a religião está por perto. Por conseguinte, cientistas que investigam o ser humano, seja como indivíduo, seja como ser social, deparam-se também, mais cedo ou mais tarde, com o objeto religião. Enxergam-no, porém, apenas parcialmente, através de janelas separadas que se abrem em direções diferentes, de acordo com as determinadas perspectivas das suas disciplinas. Arqueólogos refletem sobre a possível função de um item escavado. Historiadores reconstroem a religião de arcebispos, mendicantes ou camponeses. Historiadores da arte tentam interpretar o sentido de motivos religiosos nas pinturas. Pesquisadores de história da literatura estudam a importância da religião nas obras de autores nacionais ou estrangeiros. Sociólogos pesquisam o papel da religião na sociedade. Geógrafos interessam-se por formas de hábitat influenciadas pela religião. Desde sempre o trabalho de etnólogos tem de ver a religião como parte essencial de culturas estrangeiras. Psicólogos examinam transes, conversões e meditação. Médicos abordam a face patológica da religião. Juristas investigam aspectos criminosos da religião, como, por exemplo, o dos falsos feiticeiros que prometem libertar o gado encantado por um "sortilégio".

Cientistas são seres humanos. Apesar disso, quando exercem sua profissão, não se devem deixar influenciar por sentimentos como "chato", "horroroso" ou "fascinante". Eles têm de se dedicar ao objeto, mesmo que o tema religião aborreça-os. Certamente, tal aborrecimento atrapalharia o trabalho dos cientistas da religião. Nesse ponto, porém, eles distinguem-se dos representantes de outras disciplinas, que se ocupam da religião apenas quando pensam que ela pode interferir em objetos de estudo mais imediatos.

O objeto religião: como cientistas da religião vêem-no

A perspectiva dos cientistas da religião quanto a seu objeto difere tanto da de observadores casuais quanto do olhar profissional de outros cientistas. É semelhante a uma paisagem vista pelos olhos de um

camponês — olhos que são diferentes dos de um caçador, ambientalista ou andarilho. E o objeto "religião"? É possível circunscrevê-lo em três frases, conforme os cientistas da religião percebem-no:

1. vêem o objeto "religião" como uma totalidade;
2. reconhecem que essa totalidade apresenta-se de maneira quádrupla;
3. observam que essa totalidade está viva e que, portanto, não pára de se transformar.

Parece que a estrada da ciência leva, irresistivelmente, de uma ramificação para a outra. A qualidade de um acadêmico é definida de acordo com o grau da sua especialização. Isso vale, também, para o cientista da religião. Alguns perdem a sua visão geral. É sempre a mesma cantilena, sem que esse problema perca sua relevância.

Religião como totalidade torna-se um divisor de águas entre cientistas da religião e outros cientistas que se ocupam apenas esporadicamente da religião. Estes relacionam um aspecto religioso à totalidade da disciplina em que são especialistas: às leis, por exemplo, à psique, à arte e assim por diante. Diferentemente, cientistas da religião, mesmo que se dediquem a pesquisas detalhadas, não perdem de vista a totalidade da religião estudada. Pelo menos, isso é o ideal. Pesquisadores de outras disciplinas não têm noção da totalidade de uma religião. Se isso valesse também para cientistas da religião, a religião como totalidade fugiria aos olhos de todos. Em outras palavras, o cientista da religião é apenas um especialista capaz de associar suas investigações especiais à religião como totalidade. Se ele as referisse à sociedade, tornar-se-ia um sociólogo amador; se as referisse à literatura, seria um filólogo amador; se as referisse à política, seria um cientista político amador, e assim por diante. Nada contra amadores. O que eles fazem diverte-os e dá sentido ao seu tempo livre. Contudo, normalmente o trabalho profissional é feito por profissionais.

Diferentemente das definições de religião, o objeto "religião" não existe apenas na cabeça dos pesquisadores. Ele está no mundo exterior, onde pesquisadores realmente o enxergam. O objeto "religião" é algo concreto, ou seja, é sempre uma determinada religião. Cada uma das milhares de religiões que podem ser escolhidas e estudadas é representada como uma totalidade passível de investigação de acordo

com quatro perspectivas: como comunidade, como sistema de atos, como conjunto de doutrinas ou como sedimentação de experiências.

A organização da maioria das religiões apresenta-se de maneira clara. Sua manifestação comunitária pode ser entendida como a demarcação de suas fronteiras que determina o que lhe pertence e o que não lhe pertence. Em outras palavras: distingue aqueles que estão dentro daqueles que estão fora. Os fiéis nascem nela. Quem nasceu fora e quer entrar tem de ser adotado. A maioria das religiões hesita em face dessa opção, aplicando-a apenas em casos individuais. Em oposição, outras religiões têm como característica mais importante a conversão do maior número possível de não-adeptos.

Religiões integram seres humanos em uma comunidade. Quando membros desaparecem ou migram para outras comunidades, sua religião anterior deixa de existir. Quando brigam entre si, ou com suas autoridades religiosas, a comunidade separa-se em duas ou mais partes que, posteriormente, podem diferenciar-se ainda mais. Em muitas religiões, alguns indivíduos constituem grupos especiais dentro de uma comunidade principal. Assim, eles transformam fiéis convencionais em indivíduos que ficam "de fora", enquanto os que estão "dentro" são considerados místicos, ascetas ou devotos extraordinários.

Tão logo os pesquisadores atravessam as fronteiras exteriores de uma comunidade religiosa, deparam-se com uma segunda camada de fenômenos, ou seja, com os atos religiosos. Há religiões nas quais, aparentemente, os atos são muito mais importantes do que a doutrina. Há outras em que eles foram quase que completamente desalojados pela doutrina. Em todo caso, mesmo que sobrem apenas resíduos de ritos, nenhuma religião pode sobreviver sem atos — caso contrário, tornar-se-ia uma comunidade de teóricos em uma academia ou associação filosófica.

Os pesquisadores, porém, só conseguem entender os atos religiosos de uma religião depois de estudar a terceira camada, ou seja, a da doutrina. Atos rituais incluem gestos e termos simbólicos cujo significado torna-se acessível à medida que se conhece o simbolismo da linguagem mitológica. De modo semelhante, para compreender o sentido dos princípios éticos de uma religião é preciso estudar suas doutrinas.

Um tipo específico de doutrina religiosa desenvolve-se quando deuses revelam-na na forma de palavras. Raras vezes palavras são inequívocas. Conseqüentemente, os fiéis têm procurado o sentido além delas. A partir desses esforços surgem comentários que, com o tempo, merecem novos comentários e assim por diante. Parece que mitos e símbolos são especificamente próprios para a transmissão de mensagens religiosas, ou seja, são considerados linguagem religiosa por natureza. Contudo, embora classificados como "linguagem", os mitos falam por metáforas. Algo revelado é decifrado por intuição, não pela filologia. Em oposição, a escolaridade filológica baseada no intelecto determina a tradição de revelações a ser comentada.

Comunidade, atos, doutrina, tudo isso é sensorialmente acessível a pesquisadores da religião — a não ser que eles se interessem por uma sociedade secreta, ritos herméticos ou doutrinas reservadas apenas a sacerdotes. Nesses casos, há somente duas possibilidades. Eles mesmos podem deixar-se iniciar e tornar-se sacerdotes, ou podem procurar renegados, ex-sacerdotes ou ex-membros de uma sociedade secreta. Todavia, embora apóstatas não descrevam a religião abandonada com entusiasmo, leva tempo para que percam o receio de contar segredos. Felizmente, há um número suficiente de religiões nas quais o cientista da religião demanda "apenas" confiança dos fiéis para poder pesquisar livremente.

Uma dificuldade, porém, embaraça cientistas da religião em todos os casos. Ela está vinculada à quarta camada do objeto, ou seja, à experiência religiosa. Tal experiência é como uma força vital que anima as religiões, alimentando seus ensinamentos e os ritos transmitidos. Quanto mais fiéis vivenciam a verdade de sua crença, mais forte sua religião se torna; quanto menos conseguem experimentá-la, mais vulnerável se torna sua fé. Cada um de nós tem consciência das suas próprias experiências. Outros não podem saber o que nós sentimos. Se quisermos que eles saibam, temos de nos exprimir, embora isso nem sempre seja fácil. Algo interior perde sua vitalidade quando é externado. Palavras podem "matar" sentimentos subjetivos. Quem relata nem sempre conhece suficientemente sua vida interior para se expressar corretamente e nem todos os ouvintes são treinados para entender. Apenas quem experimentar algo semelhante compreende sem precisar de muitas palavras.

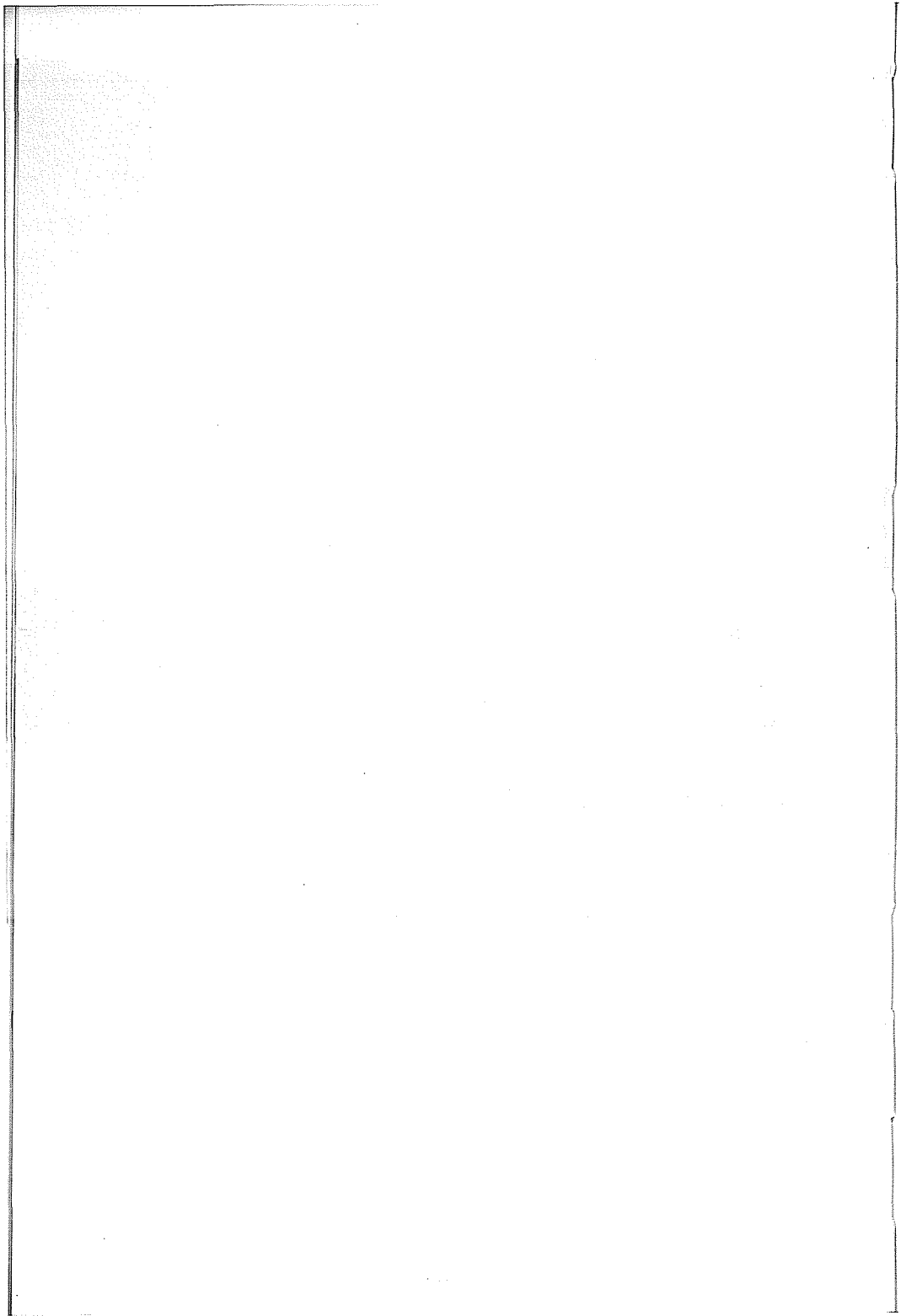
Cientistas da religião, mesmo que não tenham experimentado algo semelhante, não desistem facilmente. Experiências religiosas são cristalizadas em obras de arte, ritos, mitos e em outras manifestações. Talvez algo visível permita-nos um olhar no invisível, em uma experiência religiosa. O quarto aspecto do objeto "religião" é considerado seu elemento central, mas essa essência pode-se tornar também sensível quando nos aproximamos dele com base nas três outras perspectivas.

Muitos imaginam saber o que é o objeto "religião". Todavia, como outros objetos, a religião como "totalidade com quatro lados" leva facilmente a um conceito errado. Pode-se ter a impressão de que a "religião" está presente como algo compacto e firme, alto, amplo e profundo: uma coisa, algo existente que permanece o que é, como ela é. Por isso falamos sem hesitar de "budismo", de "hinduísmo", de "taoísmo", de "xintoísmo" e assim por diante. Ao insistir em identificar um "-ismo" religioso com o que ele imagina que seja uma religião, o ser humano demonstra indolência. Ao mesmo tempo, essa identificação combina com as ciências exatas, com seus parâmetros universalmente fixos. Contudo, essa visão de religião é uma miragem.

O que vale para tudo nesse mundo vale, também, para o objeto "religião": o que já não se move está morto. A história das religiões contém milhares de provas disso. O "-ismo" de uma religião morta e enterrada em livros permanece inalterado até o fim do mundo ou, pelo menos, enquanto houver bibliotecas. Livros sobre religiões vivas, porém, mostram seu objeto como uma fotografia mostraria uma criança, adulto ou idoso. Mostram a religião na perspectiva de um determinado autor. São representações momentâneas, embora os momentos na vida de uma religião possam demorar uma época ou ainda mais tempo.

Religiões vivas mudam sem cessar. Por vezes uma mudança fica escondida até que se torne perceptível. Religiões vivas consistem em tradições herdadas ali e fiéis aqui, em intelectualizações de teólogos contemporâneos, em respostas antigas e perguntas modernas. Dentre esses pólos ela urge pelo equilíbrio, demanda que, às vezes, é acompanhada por descargas e estrondos. O equilíbrio entre passado e presente, dado pela mudança, é importante e mantém vivas as religiões.

Uma vez que a mudança representa a força vital das religiões, ela chama a atenção dos cientistas da religião. Quando a história das religiões estava em seu início, pesquisadores ocupavam-se, em primeiro lugar, dos singulares "-ismos". De acordo com o modelo primitivo, desenvolveu-se em alguns contemporâneos a predileção pelo suposto invariável, pelo ortodoxo, ou seja, por fenômenos cuja densidade empírica impõe-se como um tipo ideal da religião estudada. Pesquisadores do ortodoxo não dão muito valor ao não-ortodoxo, aos grupos marginais que alguns chamam de "seitas", à vanguarda religiosa ou à religiosidade popular. O que há um bom tempo converteu-se em campo de pesquisa ainda é visto de maneira depreciativa por alguns cientistas da religião: são as chamadas novas religiões ou novos movimentos religiosos. Conhecê-los confronta o pesquisador com a vida religiosa pulsante.

Capítulo 2
Como produzir conhecimento?

Cientistas, independentemente da disciplina, trabalham com problemas a serem resolvidos. Sua tarefa é procurar um caminho para poder chegar a esse objetivo. Os caminhos devem ser percorridos passo a passo, mas não é recomendável dar o segundo antes do primeiro. Às vezes a novidade de uma tarefa faz que cientistas descubram a seqüência adequada de seus passos somente depois de algum tempo. Geralmente, porém, cada disciplina possui métodos testados que, se necessário, podem ser alterados diante de um problema muito complexo. Da mesma maneira, cientistas da religião conhecem caminhos já estabelecidos por meio do quais têm chegado a seu objetivo. Um deles é composto por sete passos.

Primeiro passo: identificar problemas

Problemas são resolvidos, questões são respondidas, tarefas são cumpridas. Todavia, antes que algo seja resolvido, respondido ou cumprido, uma tarefa tem de ser identificada. Nem tudo o que parece novo ou interessante é um problema científico. Por isso, deve-se avaliar sua qualidade e verificar o seguinte: trata-se de uma pergunta? Essa pergunta é relevante no contexto da Ciência da Religião? Ela pode ser respondida do ponto de vista da Ciência da Religião?

Trata-se de uma pergunta?

Às vezes não. Por exemplo, a existência do deus "X" não pode ser verificada cientificamente, isto é, de maneira intersubjetiva. Mesmo que a verificação fosse possível, tratar-se-ia apenas de nosso problema, ou seja, de um problema para cientistas europeus. Para aqueles que acreditam no deus "X", sua existência é inquestionável. Em uma situação como essa o cientista da religião tem de decidir o que realmente concebe como tarefa acadêmica. Ele deve aceitar a fé dos sujeitos religiosos como um fato e apenas problematizar o seu conteúdo? Ou, em analogia com métodos da física ou da química, deve avaliar "objetivamente" essa crença e provar que, na verdade, tal deus "X" não pode existir?

A pergunta é cientificamente relevante?

O que importa para outras disciplinas não é necessariamente significativo para a Ciência da Religião. Vamos tomar a Ciência Literária como exemplo. Muitas obras, tanto da literatura européia quanto da não européia, contêm conteúdos religiosos. Às vezes, escritores oferecem *insights* do objeto "religião" que rara ou dificilmente seriam acessíveis mediante outros meios. Muitos autores escrevem, em primeiro lugar, para seus conterrâneos. Relatam sua vida também em relação a aspectos religiosos. Outros escrevem também para nós, estrangeiros, a fim de mostrar com clareza as características e as crenças dos seus conterrâneos. Isso vale, também, para autores europeus que refletiram sobre a religião dos europeus.

Abstraindo do problema o questionamento sobre se uma obra literária baseia-se em acontecimentos reais ou não, perguntas relevantes para a Ciência da Religião a seu respeito são direcionadas ao objeto "religião", ou seja, a atos religiosos, idéias religiosas e sentimentos religiosos.

Outras questões fundamentais para a Ciência Literária, porém, são insignificantes para a Ciência da Religião; não somente as relativas ao estilo literário do autor, mas também outras, como: o que inspirou o autor a refletir sobre religião? Quais de suas obras documentam o desenvolvimento de seu pensamento religioso?

Os seguintes critérios ajudam os cientistas da religião a não se perder e a adiantar sua pesquisa na direção certa:

- Imediatamente relevante é o objeto "religião", ou seja, qualquer crença ou sensação religiosa subjetiva, bem como expressão religiosa manifesta empiricamente e acessível por pesquisadores da religião.
- Mediatamente relevante é a disciplina da Ciência da Religião, ou seja, todos os aspectos do objeto "religião" que até hoje foram refletidos e descritos por cientistas da religião em suas publicações. O que foi construído (e que finalmente chegou aos leitores) sem que os pesquisadores tenham tido um contato direto com o objeto *"religião"* é o menos relevante dentro desse universo intelectual.

- O restante não é relevante, ou seja, é insignificante do ponto de vista da Ciência da Religião.

A pergunta pode ser respondida do ponto de vista da Ciência da Religião?

Muitas, até mesmo inúmeras perguntas não podem ser respondidas por cientistas da religião, entre elas algumas a respeito das quais são esperadas respostas mais competentes por cientistas de outras áreas, como psicólogos, arquitetos ou filólogos. Há outras questões que não podem ser respondidas por nenhuma disciplina acadêmica — por exemplo, sobre a religião primordial, uma vez que não é possível trilhar um caminho que leva a seu ponto de partida. Por falta de um método adequado, ela não é mais passível de reconstituição. Isso significa que ninguém é capaz de saber como ela era. Ela, de fato, existiu? Se sim, havia apenas uma, duas, doze ou mais? O que não se pode saber é objetivo de especulação. A imaginação não depende de nenhuma metodologia, não precisa ser elaborada passo a passo: ela tem asas. O que ela cria é muitas vezes interessante para um leitor, mas não é ciência.

De uma maneira específica, a Ciência da Religião difere de outras ciências. Como qualquer outro objeto de estudo, a religião tem uma dimensão visível. Diferentemente dos objetos de outras disciplinas, a religião tem também uma dimensão invisível quando se refere ao "transcendente", ao "espiritual", ao "divino" ou assemelhante. Cientistas de outras disciplinas ignoram essa dimensão sem que isso distorça seus resultados. Se cientistas da religião negassem o transcendente, não levariam os fiéis a sério e posicionar-se-iam arrogantemente contra eles.

De uma outra maneira, a Ciência da Religião difere da teologia. Seguidores da maioria das religiões afirmam que a própria crença é verdadeira. Outras pessoas crêem em algo diferente: elas não seguem uma religião falsa, mas, a seus olhos, sua fé simplesmente representa a verdade. Normalmente, a diferença entre "verdadeiro para nós" e "verdadeiro para outros" não cria problemas. Contudo, logo que a religião "X" reclama a fé verdadeira apenas para si, qualifica a de todas as demais religiões como "heresias". É uma questão ideológica saber se uma religião ensina a verdade

ou a mentira — ela só encontra resposta na crença. Cientistas da religião são competentes para avaliar se uma religião é corretamente entendida ou não. Todavia, não atestam a verdade ou falsidade de uma religião.

Segundo passo: escolher um problema

Enquanto o primeiro passo disse respeito a perguntas, o segundo refere-se aos indivíduos que as respondem. Não se pode, de jeito nenhum, procurar respostas para todas as perguntas consideradas relevantes para a Ciência da Religião. É preciso escolher algumas. Todavia, qualquer seleção exclui opções alternativas. Isso poderia trazer arrependimentos posteriores. Por conseguinte, o processo de escolha requer atenção. Alguns se aproximam de pontos ambíguos com preocupação, outros com cautela. A prevenção é um pré-requisito para a segurança. Quem é consciente da necessidade de esclarecer as seguintes questões básicas comporta-se de maneira mais prudente: o que realmente me interessa? O que me impele a responder exatamente a essa pergunta? Como vou resolver tal problema?

O que realmente me interessa?

É somente uma questão de tempo para que qualquer fogo, independentemente de quanto ele queima, transforme-se em cinzas. A curiosidade de um cientista da religião para a solução de um problema intelectual deveria ocupá-lo mais ardentemente do que qualquer interesse cotidiano em alguma coisa, uma vez que seu fervor científico tem de perdurar semanas ou, até mesmo, meses. Perguntas relevantes para a Ciência da Religião despertam curiosidade. Cabe ao cientista da religião manter sua chama interna. Em outras palavras: não há um *ranking* de problemas e nenhuma instância classifica as tarefas da Ciência da Religião. Cada um deve experimentar quais são as mais saborosas, embora às vezes o apetite venha com a comida. Todavia, mesmo os que preferem seguir a escolha de outros têm de concordar previamente com a seleção. Seja como for, quem decide em favor de um problema assume a responsabilidade de fazer o melhor possível para encontrar sua solução.

Por que tal pergunta me interessa?

Eu me torno consciente do que exatamente me atraiu a ela. Às vezes os motivos são fracos; outras vezes, fortes. Motivos fortes estimulam muito; os fracos de nada adiantam. Enquanto uma solução não avança, os problemas permanecem problemas. Os motivos têm raízes e objetivos diferentes. Pode acontecer que fiquemos animados simplesmente pelo desafio intelectual, pela vontade de testar e experimentar, pelo desejo de resolver um quebra-cabeça, pelo fascínio em relação à tarefa com que somos confrontados. Outras circunstâncias, porém, promovem outros motivos: quando é preciso ser aprovado em um exame, quando o desejo é ser aprovado como o melhor da turma, quando se quer recomendações de outras pessoas, quando a pretensão é levar vantagem sobre outra pessoa, e assim por diante.

Há liberdade e abertura somente à medida que pudermos esquecer nossas esperanças e angústias. Esse é o lado positivo de nossas atividades. O lado negativo aparece quando a tarefa acadêmica é confundida com um concurso público em que os candidatos exibem-se como pavões e bicam os rivais.

Como resolverei o problema científico?

Seria imprudente assumir a solução de um problema sem encontrar condições adequadas. Por isso é preciso calcular com antecedência se o prazo é suficiente, se as bibliotecas locais fazem parte do sistema Comut (para acesso a publicações de outras bibliotecas), se é necessário trabalhar em arquivos de outras cidades ou, mesmo, se é o caso de viajar ao exterior para estudar seguidores de uma religião no seu ambiente tradicional.

Terceiro passo: coletar material

Metaforicamente falando, é o "material" que alimenta a busca para a solução de problemas científicos. Um projeto de pesquisa bem fomentado certamente atingirá sua maturidade; um subalimentado tornar-se-á fraco e escasso — um superalimentado sentir-se-á constipado. É como na vida

real: há comida fresca, mas também há alimento condensado e enriquecido com ingredientes sintéticos. Dever-se-ia escolher material de acordo com cada problema e dosá-lo adequadamente. É verdade que a maior parte será eliminada, mas somente depois que tudo tiver sido digerido.

Em que lugar o material se localiza?

Quer dizer, em que momento, no decorrer de uma pesquisa, ele se torna relevante? No início ou mais adiante? O material que surge no início torna-se o principal. Pode ser um documento, um item de ritual ou uma imagem de deus escolhida como foco de pesquisa, ou seja, como problema relevante do ponto de vista da Ciência da Religião. O problema é resolvido tão logo o conteúdo do escrito seja esclarecido, a função de um objeto no culto seja entendida, a posição de um deus apresentado dentro do sistema religioso seja reconhecida. O material secundário, embora subordinado, ajuda a resolver problemas principais — por isso ele é importante e, às vezes, imprescindível.

De onde vem o material?

Em outras palavras: qual sua origem, de onde chega a nós por um caminho direto ou via instâncias intermediárias? Nossa fonte é o local de onde tiramos o material. Deve-se conhecer bem sua qualidade. Ela é limpa? Ou, ao contrário, é uma fonte cuja água deve gotejar através de vários filtros até que seja potável? A origem de fontes para a Ciência da Religião são seres humanos. O que chamamos "religião" é algo em que eles crêem e fazem. Por conseguinte, se "humanizarmos" nossa pergunta sobre a origem, teremos de reformular: de quem vem o material? Há pelo menos três tipos de origem. Classifico-os como "agente", "testemunha" e "juiz".

Os "agentes" são fiéis. Conhecem sua própria religião em graus diferentes. Uma criança de dez anos sabe menos do que um adulto de trinta; um sacerdote conhece mais, um arcipreste muito mais. Geralmente seu interesse por religião restringe-se à própria. Querem apenas praticá-la e não se interessam em ouvir ou articular teorias a seu respeito. Não precisam justificar-se, nem para si, nem para os outros. São pouco curiosos a respeito de outras religiões e avaliam uma outra fé apenas se a sua própria

exige-lhes. Religiões proselitistas não são tímidas em expor sua doutrina, seja por razões propagandistas, seja por motivos apologéticos. As demais religiões não se sentem impelidas a comunicar para o mundo o que ensinam, crêem e fazem. Em muitas há, até mesmo, a obrigação de tratar assuntos religiosos apenas em um ambiente religioso e por motivos religiosos, e isso exclui tanto livros quanto palestras públicas.

As "testemunhas" são os curiosos. Não têm medo de relatar tudo o que conhecem. Normalmente não compartilham da fé que observam. Observam-na de fora. Contudo, sua curiosidade profunda é capaz de descobrir aspectos não percebidos pelos próprios seguidores. Muitas vezes, os relatos de testemunhas não diferenciam entre o específico descoberto e o comum evidente, ou seja, somente algumas conseguem transmitir apenas o observado sem interpretá-lo e avaliá-lo. Todavia, se as testemunhas não são cientistas da religião, esses julgamentos são apenas preconceitos academicamente inválidos.

Os "juízes" julgam uma crença que não compartilham. Também não estão curiosos por ela, pois chegam rapidamente a uma sentença. Avaliam preconceituosamente. Seus julgamentos podem ser explícitos ou reservados às entrelinhas, mediante, por exemplo, palavras como "descrentes", "crédulos", "seduzidos", "sedutores" e assim por diante. Há autores que, na maior parte de seus livros, comportam-se como testemunhas que relatam fatos importantes, mas, no primeiro ou no último capítulo, assumem o papel de juízes. Com isso, eles e seus editores esperam vender mais facilmente um livro sobre uma religião alheia. Há outros, ainda, que avaliam da primeira página até a última. Respeitam os fatos apenas enquanto combinam com suas "provas".

Quarto passo: achar uma substância aglutinante

Quem tem um feixe precisa de um barbante. Quem se depara com uma multiplicidade de fatos científicos precisa de algo para poder sintetizá-los. Cientistas da religião amarraram os "barbantes" de acordo com seu assunto, seu material. Ou os receberam de outros cientistas da religião ou tomaram por empréstimo de representantes de outras disciplinas.

Princípios de sistematização são inerentes ao material. Se se conseguir pegar um deles, este poderá ser extraído. Há, por exemplo, um fichário abarrotado com informações sobre uma doutrina religiosa. Pode-se considerá-las como algo fixo ou dinâmico. No primeiro caso, poder-se-ia puxar pelo fio "o que é isso?" e, imediatamente, surgiriam múltiplos aspectos de doutrina, até mesmo as suas variadas interpretações por diferentes escolas teológicas.

A partir daí seria possível rebobinar o fio através da história dogmática (de dogmas) até sua origem e das opiniões divergentes dos acadêmicos sobre tudo isso.

Quando a doutrina é considerada algo dinâmico, pode-se puxar pelo fio "o que está acontecendo?" e será possível descobrir os problemas que essa doutrina tem resolvido no decorrer de sua existência e os que ela tem causado, de que maneira ela facilitou ou dificultou a vida dos fiéis, se ainda é enraizada na atual prática religiosa ou se se converteu em relíquia venerada, e assim por diante.

Para que se ache o início do fio em um novelo, é preciso prática ou sorte. Onde faltam os dois fatores é preciso fazer uso das ligações encontradas nas publicações de outros cientistas da religião. Às vezes, pintores copiam as obras de outros pintores. Isso fomenta a própria técnica — isso vale tanto para a Ciência da Religião quanto para qualquer outra disciplina. É dessa maneira que os iniciantes aprendem. Contudo, alguns, mais avançados, continuam a se comportar desse jeito e escolhem um outro cientista da religião como modelo. Assim são formadas escolas, ou seja, manifestam-se tradições. As substâncias aglutinantes são obrigatórias nos casos em que diferentes cientistas da religião trabalham juntos para a solução de um problema específico. Por exemplo, para entenderem o que seres humanos no mundo inteiro pensam sobre o fato "x". Para que se possa responder, seria preciso determinar o que as religiões em todos os lugares do globo realmente pensam sobre tal fato.

Nenhum cientista da religião agindo sozinho viverá tempo suficiente para achar uma resposta por seus próprios esforços. Isso só será possível se a pesquisa tiver muitos participantes. Sob essas circunstâncias, um cientista da religião pesquisará o fato "x" na

religião "A", enquanto um outro na religião "B", e assim por diante. Religiões não são como decalques. Elas são tão diferentes quanto o material coletado por diferentes pesquisadores é diversificado. Contudo, se eles não possuírem pelo menos um aspecto em comum, ou seja, a mesma substância aglutinante, o mesmo ponto de vista, os mesmos princípios de sistematização, será difícil comparar os diferentes resultados e abstrair deles uma resposta comum para a pergunta sobre o fato "x".

Freqüentemente, inovações produzidas em outras disciplinas servem de inspiração para cientistas da religião; entre elas estão as categorias analíticas utilizadas para sistematizar o material relevante para a própria comunidade científica. O que resulta dessas atividades pode parecer incomum, novo e, até mesmo, sensacional. Todavia, é preciso tomar cuidado. Afinal, foram deduzidas substâncias aglutinantes peculiares de um material exógeno que pouco ou nada possui em comum com o objeto religião. Por isso, seu aproveitamento deve ser feito com prudência e não com entusiasmo. Seria lamentável se, inadvertidamente, algo vindo de fora se tornasse a tarefa principal. Uma investigação que se referisse ao objeto religião apenas para comprovar um objeto não religioso não seria, do ponto de vista da Ciência da Religião, uma pesquisa.

Quinto passo: achar a solução

Primeiro, faz-se uma pergunta. Depois, procura-se material para respondê-la. Muitas vezes, o material modifica a pergunta original, uma vez que os fatos descobertos não correspondem àquilo que se esperava no início. É possível que a estrutura lógica inerente ao material revele-se já na fase de coleta dos dados. Arranjá-lo contribui para a descoberta de uma solução definitiva. Portanto, não é preciso terminar o quarto passo para começar o quinto. Pode-se fazê-lo quando parecer adequado, uma vez que ele é obrigatório.

Uma pergunta pertinente precede uma resposta oportuna. A solução de um problema do ponto de vista da Ciência da Religião surge como a última de várias respostas a diversas perguntas, das quais

apenas as oportunas fazem que a pesquisa progrida. Que perguntas levam a pesquisa adiante? Às vezes, basta fazer perguntas rotineiras imediatamente direcionadas ao objetivo. Em outras circunstâncias é preciso fazer uma aproximação cautelosa do alvo, buscando uma resposta com a mesma atitude de alguém que se perdeu e procura uma saída. Uma outra possibilidade é esperar por um *insight*.

Perguntas rotineiras podem estabelecer padrões que, em muitas disciplinas, desempenham um papel importante. Por exemplo, médicos conhecem os sintomas de doenças por interrogar pacientes diariamente. Críticos de textos investigam uma escritura item por item. Na Ciência da Religião (ainda) não há um catálogo de perguntas-padrão. Algumas questões, porém, repetem-se com freqüência — é o que acontece, por exemplo, em relação às religiões étnicas ou às chamadas religiões para jovens.

Perguntas cautelosas são como sondas que averiguam o que é conveniente e o que não é. Por meio de livros de outros autores sobre religiões, podem-se inferir as perguntas que lhes revelaram o que era conveniente. É preciso experiência para combinar diferentes perguntas com sucesso. Quanto mais perguntas inadequadas forem feitas, mais se aprende a fazer perguntas pertinentes, embora leve tempo para se aprender com os próprios erros e com os dos outros. Aprende-se, também, com os bons resultados, sobretudo os dos outros, uma vez que é mais provável que os próprios sucessos levem-nos a responder precocemente, em vez de perguntar cautelosamente.

Repisar um problema por muito tempo pode levar-nos a um esclarecimento repentino. Tal esclarecimento impõe-se definitivamente e, o que antes era inacessível, subitamente se torna claro. "Sou o primeiro a ter esse conhecimento intuitivo repentino?" A resposta afirmativa não é tão importante como a experiência em si, pois depois de um *insight desse tipo outros seguirão. E, mesmo que dessa vez tenha sido eu o último a compreender algo, no futuro posso ser o primeiro a entender outra coisa.*

É como algo que se descortina: tenho de organizar as partes intrincadas desta maneira! Tenho de associar assim novos dados aos já conhecidos! Não é raro que boas idéias dêem à luz soluções originais.

Sexto passo: pôr o resultado à prova

A resolução do problema foi o objetivo, mas com isso a tarefa ainda não acabou. Se a obra deve louvar o mestre, é necessário testá-la com cautela antes que saia da oficina. Cientistas de disciplinas exatas fazem todo o possível para testar seus produtos. Cientistas, quando produzem textos, devem fazer uma última revisão antes da entrega de seu manuscrito à gráfica. Verificam sua obra do ponto de vista interior: ela se sustentará aos olhos críticos de colegas? Verificam-na do ponto de vista exterior: ainda há erros a serem corrigidos? Todos os autores passam por esses processos, independentemente dos temas sobre os quais escrevem. Para cientistas da religião, porém, há ainda outro tipo de controle. Quando descrevem ou, pelo menos, mencionam uma determinada religião, devem confirmar se os aderentes reconhecem sua crença no texto. Senão, por mais convincente que pareça, ele será deficitário ou insuficiente.

Os dados empíricos são os mais sujeitos a uma prova do ponto de vista exterior. Servem como base de argumentação e, por isso, são muito importantes. Os textos de cientistas da religião são, em grande parte, compostos por citações, ou seja, por palavras, termos, frases. É preciso confirmar se são adequados. A citação é literalmente autêntica? A fonte está corretamente indicada? Todavia, em primeiro lugar: a citação surge em um contexto adequado? Se uma frase for isolada de seu contexto, pode até assumir o sentido contrário ao pretendido por seu autor.

Os fatos estão sujeitos a uma prova do ponto de vista interior. Por serem eles complexos, citações escassas são incapazes de representá-los. A tarefa é interpretar um segmento do objeto religião, ou até mesmo, quando se tratar de um elemento estrangeiro, traduzi-lo para expressões com as quais estamos familiarizados. Senão, os leitores não irão compreender em que os fiéis de uma outra cultura acreditam. No caso de línguas, podem ocorrer mal-entendidos, uma vez que há termos intraduzíveis cujos conteúdos podem, quando muito, ser circunscritos pelo tradutor. A língua "A" usa palavras que não existem na língua "B" — cada uma delas não se restringe a seus significativos lexicais, mas tem sua "alma" própria, ou seja, expressa uma determi-

nada cosmovisão ou um modo de vida característico. Uma religião estrangeira só é corretamente "traduzida" quando o "tradutor" consegue apresentar um fato religioso singular levando em conta a totalidade da crença estudada.

A verificação do ponto de vista interior inclui, também, os componentes acadêmicos de um texto, ou seja, seu raciocínio teórico e suas deduções racionais. Tanto a lógica religiosa quanto a científica têm seus limites particulares. Misturar os dois sistemas não somente faz pouco sentido, como também, segundo prova a experiência comum, resulta desanimador. Diante da pesquisa feita por um cientista da religião, tanto a religião quanto a ciência exigem seus próprios direitos. Por um lado, há a demanda de representar a religião de acordo com as pretensões que ela mesma reclama para si; por outro, os pesquisadores estão comprometidos com as regras científicas, até mesmo com o princípio de não confundir julgamentos com conclusões. A afirmação "superstição", por exemplo, seria uma avaliação e não um resultado deduzido de fatos científicos.

A ciência também adverte para não confundir nenhum fenômeno com um nome atribuído a ele, como, por exemplo, o conceito europeu de Deus com a noção "Deus" usada para traduzir um conceito extraeuropeu para o qual não existe um termo apropriado. Além disso, a ciência exige que abstrações tenham de ter sua razão também em níveis subordinados. Quem, por conseguinte, escreve sobre o budismo e o caracteriza como "pessimismo" deve provar em que sentido ele acha que sua interpretação corresponde concretamente às idéias budistas. A ciência pretende também que se compare apenas o que é realmente comparável; nunca um ideal elevado defendido pela religião "A" deve ser comparado com escândalos que ocorrem na religião "B".

Sétimo passo: comunicar os resultados

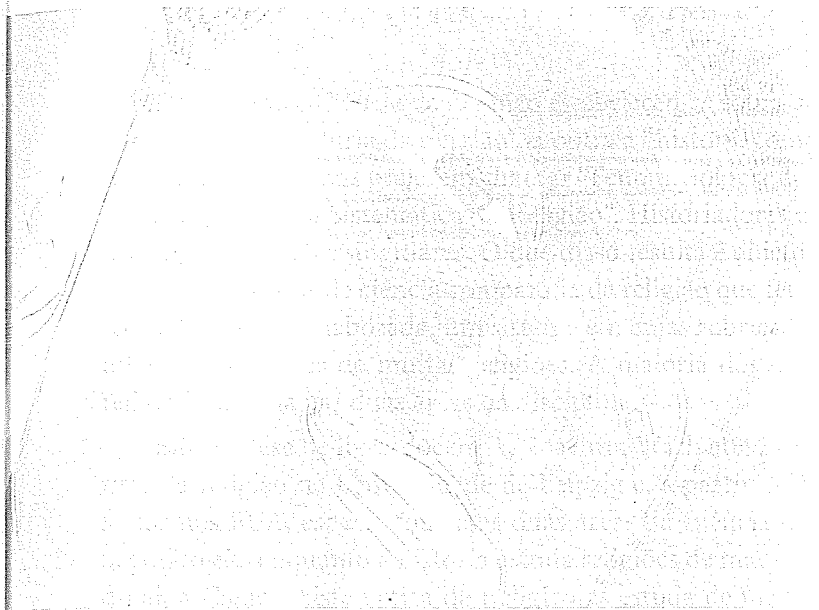
Muitos pesquisadores não se preocupam com o sexto passo, mas encerram seus trabalhos precocemente. Afirmam que o conteúdo é mais importante do que o invólucro. Isso certamente vale para peixes vendidos nas feiras e embrulhados em jornais velhos. Todavia, essa analogia não corresponde à divulgação de resultados de uma pesquisa, uma

vez que não se pode abstrair argumentos científicos do seu revestimento retórico como se fossem peixes colocados em uma embalagem precária. Quando seu invólucro não pode ser digerido, o conteúdo científico vai também para o lixo. Não se pode separar um do outro, a não ser que o próprio leitor refizesse o trabalho e verificasse se cada frase do texto apresenta adequadamente o material pesquisado. Isso significa que a qualidade da apresentação dos resultados também é de responsabilidade do cientista da religião.

O respeito pelo objeto anima os autores. Os indolentes comportam-se como colecionadores de selos. Acrescentam fato a fato, citação a citação, e deixam as interpretações a critério do leitor. Contudo, quando algo vale para ser um tema, deveria valer, também, para ser apresentado em um bom estilo. Certamente é preciso mais esforço para investigar um objeto do que para aprender a respeito dele com terceiros, mas os autores devem esse trabalho tanto a seus objetos quanto a seus leitores.

O respeito pelo leitor exige que o autor articule suas idéias com clareza. Nenhum cientista da religião pode escrever apenas para um número restrito de colegas de disciplina. O apreço pelo leitor exige que ele manifeste-se por meio de um estilo mais acessível. Há cientistas que conseguem uma coisa que é facultada a todos os seus colegas: resolvem um problema complexo e o expressam em linguagem comum. Há dois séculos, Artur Schopenhauer — um raro exemplo, entre os acadêmicos alemães, de pensador dotado de clareza lingüística, lembrou: "É preciso falar sobre objetos extraordinários em palavras ordinárias". Até hoje alguns preferem fazer o contrário.

O leitor é desrespeitado ou por orgulho ou por desleixo do autor. Em razão da soberba, alguns especialistas esquecem facilmente que os leitores, diferentemente do autor, não conhecem a fundo o objeto em questão, não sabem todos os nomes e termos citados nem estão informados sobre a situação atual da pesquisa. Os autores presunçosos acham demasiado tornar comunicável para todos seu conhecimento "esotérico" acumulado com muitos esforços. Os autores desleixados acham um exagero fazer qualquer coisa de maneira cuidadosa, até mesmo textos inequivocamente formulados.

Os autores mostram respeito por si mesmos quando se mantêm honestos. Eles apresentam-se ao público com o que escrevem. Isso deixa alguns angustiados e outros vaidosos, o que faz com que rebusquem o que vai ser comunicado para que o conteúdo aparente mais do que realmente é. Quem não conhece as frases afetadas, a fala "inchada", os neologismos espetaculares? Quem escreve dessa maneira oferece a seus leitores água de torneira em copos de champanhe feitos de cristal falso. Aqueles que querem manter-se honestos dizem o que têm, mesmo quando isso é pouco ou não representa nada de extraordinário. Todavia, se trabalham profundamente com um objeto comum, seu texto deve ser útil para outros. Honestidade faz parte da autenticidade que, hoje em dia, é a aspiração de muitos autores, até mesmo cientistas. Afinal de contas, leitores espertos, sejam eles colegas, sejam leigos, reconhecerão o que é autêntico e o que é falso.

Capítulo 3

História da religião: trabalho com o específico

Desde cedo a Ciência da Religião estabeleceu-se sobre duas bases. Uma delas é a "história da religião", a outra a "história comparada da religião", a que alguns preferem chamar "Fenomenologia da Religião" e, outros, "Ciência Sistemática da Religião". Historiadores da religião investigam religiões singulares. O que disso resulta é objeto de trabalho dos estudiosos de ciência comparada da religião que tentam construir, de maneira elaborada, um sistema em cujas rubricas caibam os diferentes detalhes de muitas religiões. A maioria dos cientistas da religião trabalha nas duas áreas da disciplina.

Em sua tese de livre-docência,[1] Joachim Wach (1898-1955), cientista da religião na Universidade de Leipzig e, a partir de 1935, professor nos EUA, especificou essas duas áreas da Ciência da Religião. Segundo ele, enquanto a história estuda religiões de maneira longitudinal, a Ciência Sistemática da Religião as estuda de maneira transversal. Cortes longitudinais são feitos dentro de uma religião particular; eles reconstroem o desenvolvimento de um objeto religioso entre dois pontos de seu contínuo histórico. Cortes transversais percorrem várias religiões com a função de investigar um traço universal. Pesquisadores da primeira área perguntam: "Como a religião 'x' chegou a sua forma atual?"; os da segunda, por sua vez, questionam: "O que é o elemento 'x' que se encontra em todas as religiões?".

Nem sempre historiadores da religião questionam como algo surgiu e como evoluiu. Eles também examinam a tensão entre aquilo que um objeto religioso pretende apresentar e o que realmente é. Querem investigar os efeitos de fatos religiosos singulares sobre a totalidade do seu sistema religioso e sobre uma cultura, e comparam o objeto em questão com uma roda em uma engrenagem ou com um indivíduo que pertence a uma família. Além disso, estudam o impacto da religião em adeptos individuais e em grupos de fiéis.

Alguns pesquisadores desejam até mesmo prognosticar tendências futuras e seus possíveis problemas. Portanto, ninguém deve compreender mal o termo "história da religião". Não se trata de uma espécie de arqueologia, embora possa ser praticada de maneira semelhante, como

[1] Cf. WACH, Joachim. *Religionswissenschaft*; Prolegomena zu ihrer Grundlegung. Leipzig, 1924.

aconteceu durante muito tempo. Todavia, atualmente a "história da religião" ocupa-se mais freqüentemente com o presente e com religiões vivas do que com o passado e com religiões extintas.

1. Textos religiosos

Louvado seja quem inventou a escrita! Sem ela, a ciência seria completamente diferente da que conhecemos hoje, se é que é possível pensar em uma ciência sem textos. Não foi por acaso que Mefistófeles aconselhou ao assistente do Doutor Fausto[2] anotar diligentemente tudo que fosse apresentado nos cursos universitários, "uma vez que o que se possui por escrito pode-se seguramente levar para casa". Textos lotam as bibliotecas de nossas universidades e serão objeto de interesse de futuras gerações de estudantes. Isso vale também para a Ciência da Religião.

Em nenhum outro lugar textos religiosos são tão valorizados quanto no Ocidente. Desde o invento de Gutemberg,[3] a Bíblia — "O Livro" — é considerada o melhor de todos os missionários. Sociedades bíblicas divulgaram bilhões de cópias de textos bíblicos no mundo inteiro, gratuitamente ou a preços baixos. Uma prova indireta disso está no impacto causado pelos textos bíblicos em não cristãos. Autoridades comunistas não temem nenhum outro livro mais do que a Bíblia. Nos países que adotaram esse regime, quem divulgá-la é ameaçado de graves sanções.

Textos sagrados são também valorizados em outras religiões. "Aprender a Torá" é o principal objetivo na vida de judeus piedosos. Para muçulmanos, cada versículo do Corão foi ditado de maneira sobrenatural. Sikhs devotos veneram o Granth, seu livro sagrado, como se fosse uma pessoa — ele é o centro dos seus serviços religiosos, guardado sobre almofadas sedosas em uma cama fofa, sob um baldaquino, e protegido por mosquiteiros.

Todavia, também é possível encontrar o oposto na história das religiões. Monges zen construíam bibliotecas porta a porta com a latrina. Isso é simbólico. Monges que, apesar disso, sentiam-se atraídos

[2] Mefistófeles e Fausto são personagens de Goethe na obra *Fausto* publicada de forma definitiva em 1806. (N.T.)

[3] Trata-se de Johann Gutemberg (1398-1468), alemão, inventor da imprensa. (N.T.)

pelo estudo de textos sagrados, descansavam enquanto liam, uma vez que não há nenhuma outra luz no mosteiro tão fraca como a gerada pela lâmpada de leitura. A meditação é que deve ser o foco principal de sua vida, não a erudição encontrada nos textos.

No início era a filologia

Deve ser consenso considerar Friedrich Max Müller (1823-1900) o pai da Ciência da Religião. Quando tinha 18 anos, ele deixou sua cidade natal, Dessau, e seguiu para a Universidade de Leipzig, para estudar grego e latim. Depois de um tempo, totalmente entediado com Homero e Horácio, resolveu, impulsivamente, inscrever-se no curso de sânscrito, na época disciplina recentemente instalada. Um dos sanscritólogos mais reputados nessa época era Eugène Burnouf e, em 1845, Müller se transferiu para Paris para estudar com ele. Tinha, na época, 22 anos, e estava em busca de um objetivo para sua vida profissional. Burnouf aconselhou-o a se concentrar no *Veda*.[4] O jovem pesquisador teve a Companhia das Índias Orientais como patrocinadora. Por vinte e cinco anos Max Müller dedicou todo o seu tempo e energia a esse trabalho. Quando transcreveu o *Rig-Veda* — obra composta por 10 livros com 1.028 hinos, que, em sua versão, preenche quatro volumes extensos —, baseou-se em manuscritos trazidos da Índia para Inglaterra, França e Alemanha. Como ele mesmo afirmou, por tudo isso ganhou, durante vinte anos, um salário pelo qual nem o mais novo funcionário do serviço colonial teria trabalhado.

E a Ciência da Religião? Sabemos como ela começou graças às memórias de Max Müller:

> Em primeiro lugar, foram os recitadores da Antigüidade que me ordenaram uma aproximação da Índia, e nunca me arrependi de ter seguido seu chamado à medida que outras obrigações profissionais me permitiram. Revelaram-me um mundo inteiro de pensamento

[4] No seu sentido estrito, a palavra sânscrita *Veda* [cuja raiz é o verbo *vid* = "saber"] refere-se ao conjunto de quatro compilações de textos [de acordo com a pesquisa ocidental, escritos entre 1500 e 1200 a.C.] considerados pelos hindus a base sagrada da sua religião. (N.T.)

> inacessível em qualquer outro lugar, o que me possibilitou lançar os primeiros raios fracos de luz sobre o período mais escuro da religião, filosofia e mitologia.[5]

Como vários de seus contemporâneos, Max Müller interessou-se por descobrir origens: o desenvolvimento histórico da língua, da astronomia, da gramática, da filologia, da sociologia. Quem se ocupava de línguas buscava origens. Max Müller quis direcionar o foco dos seus colegas — que sempre as procuravam apenas nas literaturas grega, romana e germânica — para a literatura indiana. Mais do que em qualquer outra fonte, presumia as origens da religião indiana no *Rig-Veda*, ou seja, no mais antigo dos quatro *Vedas*. A literatura védica é religiosa. Na Índia, até hoje os filhos de brâmanes aprendem os textos linha por linha de acordo com os sons da recitação. A tradição religiosa continua a ser uma questão de memória, uma vez que a entonação das frases sagradas é considerada muito importante. Os brâmanes são "livros vivos", mas também possuem à mão os escritos e os textos impressos. Por ter sido o responsável por uma edição "européia" do *Veda*, Max Müller foi venerado de várias maneiras pelos hindus: mandaram-lhe o fio sagrado de um brâmane; mesmo de longe, pediram-lhe para fazer parte do grupo de 16 sacerdotes necessários para os sacrifícios aos mortos; solicitaram-lhe recitar orações védicas para seus pais falecidos. Como eles mesmos lhe escreveram, estavam enviando presentes dignos de um brâmane porque ele conhecia o *Veda* melhor que seus próprios sacerdotes.

Desde essa época textos são considerados a matéria-prima "por excelência" da produção acadêmica na Ciência da Religião. Há textos sagrados e documentos religiosos históricos. Textos sagrados — "sagrados" do ponto de vista dos adeptos da religião a que pertencem — são "escritos sagrados" ou, então, "tradições sagradas oralmente transmitidas". Entre os "documentos religiosos históricos" encontram-se aqueles que revelam uma religiosidade pessoal, ou seja, que são "confissões", como os encontrados no cristianismo e em outras religiões. Outros "documentos religiosos históricos" provam desen-

[5] MÜLLER, F. Max. *Alte Zeiten, alte Freunde*. Gotha, 1901. pp. 249s.

volvimentos históricos, permitem o reconhecimento de causas e conseqüências destes últimos. Historiadores da religião trabalham com as quatro seguintes categorias de textos.

Textos sagrados

Gautama, o Buda, passava de lugar em lugar ensinando a todos os que lhe perguntavam algo. Seus discípulos mantiveram na memória o que ele tinha dito aqui e acolá. Aquilo que mesmo os discípulos não entendiam deixavam repetidamente de explicar. Após a morte do Buda, seus devotos estruturaram seus ensinamentos e começaram a transmiti-los de uma geração de monges para a seguinte. Transcreveram-nos apenas duzentos ou trezentos anos mais tarde. Recitaram em páli[6] e transcreveram esse cânon em folhas de palmas. Fizeram isso em devanágari, uma escrita indiana, bem como nas escritas cingalesa, birmanesa, laosiana, cambojana e tailandesa.

Um dia, logo depois que o Sri Lanka se havia tornado uma colônia britânica, um jovem inglês, presidindo um tribunal sobre um determinado caso, teve em mãos um texto páli. A questão envolvia uma disputa sobre um mosteiro rural de monges budistas. O manuscrito deveria servir como prova, mas nenhum dos presentes era capaz de traduzi-lo. O funcionário inglês era Thomas William Rhys Davids (1843-1922). Ele havia estudado sânscrito na Universidade de Breslau[7] onde também tinha defendido sua tese de doutorado. Por conta disso, a fonte em questão despertou imediatamente seu interesse. Procurou, o mais rápido possível, um professor de páli, tendo encontrado o venerado monge mendicante Yatramulle Unnanse. Aprendeu com ele não somente a língua estrangeira, mas também detalhes sobre a religião alheia.

T. W. Rhys Davids chegara ao Sri Lanka em 1864. Em 1878 seu livro sobre o budismo foi lançado pela Sociedade para a Promoção

[6] Páli é a língua em que os textos mais antigos do budismo foram escritos. (N.T.)

[7] Trata-se de uma cidade que então pertencia ao Império Germânico. (N.T.)

de Conhecimento Cristão, que, entre outras obras, editava uma série sobre religiões não cristãs. Seguiram-se outros livros, compostos por palestras e aulas, traduções de textos em páli e também um dicionário. Em 1904, tornou-se professor em Manchester, ou seja, foi convocado para a primeira cátedra de história comparada da religião na Inglaterra. Como filólogo, era animado por um grande objetivo na sua área: queria editar todo o cânon de páli em letras latinas e traduzi-lo para o inglês. Nenhum ser humano teria conseguido tudo isso sozinho. Por isso, em 1881 Davids fundou a famosa Sociedade de Textos Páli, que existe até hoje. Recebeu aplausos e apoio para seu projeto de especialistas em páli em Sri Lanka, Birmânia, Inglaterra, França, Alemanha, Holanda e EUA.

Hermann Oldenberg, cujo livro sobre Buda e sua doutrina foi reeditado várias vezes, esteve entre os integrantes do primeiro comitê da Sociedade de Textos Páli. Entrementes, o cânon páli foi lançado em inglês. Colocados todos os volumes lado a lado, o texto páli tem uma extensão impressionante: ocupa um espaço onze vezes maior do que a Bíblia. Mas ele foi apenas a primeira parte de textos sagrados em páli. Há uma outra, os *Comentários*, cuja edição e tradução a Sociedade de Textos Páli assumiu como sua segunda tarefa.

Europeus trouxeram para casa troféus, tesouros artísticos e manuscritos também de outras colônias. Em seus países, diretores de bibliotecas e museus, bem como pessoas de posses, montaram coleções de manuscritos. Suas jóias foram examinadas por filólogos, que transformaram os manuscritos em livros de referência de bibliotecas especializadas. Como muitos textos abordavam temas religiosos, entre os filólogos acabou-se formando uma geração de especialistas em religiões. Portanto, em seu início, a Ciência da Religião era uma ciência de textos — o que, em grande parte, é até hoje. Por isso, muitos cientistas da religião reconhecem a necessidade de serem, também, filólogos. Todavia, os "anos dourados" das descobertas não voltam. Filólogos modernos procuram seus textos em livrarias acadêmicas na esperança de achar neles, pelo menos, novos significados. Os celeiros da filologia estão lotados — agora, o investimento é feito sobre o que foi colhido.

Tradições orais

Em 1840, em Waitangi, os chefes maori, ou seja, dos aborígines da Nova Zelândia, assinaram um contrato com representantes da coroa inglesa. Cinco anos mais tarde, George Grey (1812-1898), até então governador em Adelaide, Austrália, foi transferido para a Nova Zelândia. Nessa época os maori ainda não falavam inglês, uma vez que os missionários os haviam ensinado a ler e a escrever, mas não na língua estrangeira. Logo, o novo governador percebeu que seus tradutores brancos, em vez de facilitar o contato com os maori, acabavam por dificultá-lo. Por isso, ele mesmo aprendeu a língua deles. Quando foi capaz de ler e entender, notou que os maori comunicavam-se por metáforas, rimas e provérbios inteligíveis por outros maori, mas não pelo governador ou seus tradutores. Para preencher essa lacuna, George Grey começou a coletar a "literatura" oral dos maori, que seus interlocutores sábios citavam com tanto prazer.

Não demorou muito até descobrir que os maori mais jovens, formados pelos missionários, não eram mais capazes de decifrar as antigas tradições do seu povo. Apenas os sacerdotes "pagãos" e os anciãos conseguiam isso, embora fosse preciso convencê-los a aplicar esse conhecimento. Alguns deles tinham transcrito ou permitido a transcrição de textos transmitidos oralmente e o governador acabou tendo acesso a fontes desse tipo. Durante viagens de serviço e por meio de cartas, pediu aos maori de toda a colônia material transmitido por seus antepassados.

Nove anos depois da chegada do governador inglês à Nova Zelândia foi lançado em Londres, como resultado imponente da sua pesquisa, um livro com textos maori intitulado *Nga Mahi A Nga Tupuna*, o que, numa tradução aproximada, significa *As ações* (ou *obras*) *dos ancestrais*. Um ano mais tarde, em 1855, foi publicada, sob o título *Polynesian Mythology* [Mitologia polinésia], também a tradução inglesa de textos maori. Entretanto, a maioria das tradições coletadas por George Grey pertencia à religião dos maori, ou seja, continha textos sagrados.

George Grey tinha-se formado como oficial em Sandhurst e depois se tornou funcionário colonial. Não era filólogo. Portanto, deixou de imprimir o que os maori tinham escrito. Todavia, nessa época os maori ainda não tinham a prática da escrita. Nem sempre era possível ler suas

letras sem cometer equívocos: muitos escreviam juntas palavras que deveriam ser separadas e, freqüentemente, restringiam-se a usar uma letra quando o emprego de duas seria o correto. Como falantes, seguiam as regras tradicionais da sua língua; como escritores, não. Conseqüentemente, podia acontecer que um falante meticuloso escrevesse frases desmazeladas, que jamais sairiam de seus lábios. Apenas nas edições posteriores, filólogos conseguiram corrigir a maioria desses erros.

George Grey também não era cientista da religião, o que, aliás, teria sido pouco provável nessa época. Isso explica por que combinou tradições divergentes, de origens diferentes, para uma versão geral. Em vez de se interessar por dadas variações e nuanças de significado, ficava satisfeito com uma única história. Além disso, nunca deixou de realçar a própria raça, cultura e religião como superiores. Na sua introdução à tradução inglesa, escreveu: "Na verdade, suas tradições são realmente infantis. O fato de que há raças que baseiam sua fé absurda nelas é algo que nos deixa melancólicos".[8] É evidente que o governador comparava essas tradições às convicções morais e religiosas válidas em sua pátria, a Inglaterra.

Apesar disso, a Ciência da Religião estará para sempre em dívida com Sir George Grey. Em sua introdução à edição de 1855, ele escreveu:

> Acredito ser a primeira vez que o leitor europeu é capaz de se pôr na condição de alguém que escuta um sumo sacerdote pagão e selvagem que explica, com suas próprias palavras e de sua maneira enérgica, as tradições nas quais crê seriamente e que ostenta as convicções religiosas nas quais estão baseadas a fé e a esperança da sua raça.[9]

Para administrar suas colônias, outros europeus também tinham de aprender línguas indígenas. Para exercitá-las, precisavam de textos. Portanto, lingüistas coletaram, além de frases gramaticais padrão, textos simples como fábulas, provérbios e enigmas. Era muito mais difícil chegar a textos religiosos, cujo horizonte era mais amplo que o das narrativas infantis. Aliás, essa é uma das razões do preconceito europeu, segundo o qual religiões sem escrituras seriam "primitivas".

---

[8] Grey, George. *Polynesian Mythology.* Christchurch, 1965. p. 7.

[9] Ibidem.

Havia, entre os missionários, aqueles que escutavam atentamente as canções religiosas, orações e recitações, e que transcreviam o que ouviam. Quando os chefes dos sacerdotes indígenas ficaram com poucos discípulos, alguns concordaram, contra todos os princípios tradicionais, com a transcrição de seu saber sacerdotal, em vez de levá-lo para a sepultura. Tais transcrições mostraram-se como fontes extraordinariamente puras para cientistas da religião. Desde a década de 1960, religiões antigas têm voltado a florescer, o que fez com que seus textos tradicionais fossem revalorizados.

Testemunhos pessoais

Muitas vezes viajantes e pesquisadores chegaram a ouvir testemunhos pessoais. Às vezes incluíam algo desse material em seus livros, porém mais freqüentemente como curiosidade do que como sistematização. Não faz muito tempo que etnólogos fizeram com que memórias fossem transcritas. Hoje, bem como no passado, a maioria dos testemunhos pessoais tem surgido aleatoriamente. Eles documentam modificações religiosas individuais, relatam amadurecimento, reveses, vivências, experiências e pensamentos. Testemunhos pessoais atestam, também, o específico de uma determinada religiosidade, oferecendo assim ao cientista da religião uma perspectiva singular de dentro de uma fé alheia.

Richard Erdoes, um ilustrador e autor austríaco que trabalhava em Nova York para uma revista americana, estava em busca de temas lucrativos. Sua área de prospecção foi Dakota do Sul, terra de índios. Dentro desse Estado federal há quatro reservas: *Cheyenne River Indian Reservation*, *Lower Brule Indian Reservation*, *Pine Ridge Indian Reservation* e *Rosebud Indian Reservation*. Lá se situam, também, a *Black Hills National Forest* e o *Badlands National Monument*, áreas confiscadas pelo Estado que os índios exigem cada vez mais enfaticamente de volta. Todavia, Erdoes, um autor branco, pensava não nos índios, mas sim na descrição do que era mais interessante para leitores de revistas no início da década de 1950: pequenas cidades abandonadas, pedreiras fechadas, a fauna da campina e a vida *outdoor* livre que caracteriza a região. Foi apenas por coincidência que o autor e os índios se encontraram.

Mais tarde, em 1967, Erdoes conheceu o índio John Fire, que tinha nascido havia quase oitenta anos na *Rosebud Reservation*. Lá vivem os *lakota*, ou seja, membros de povos de uma nação a que chamamos *sioux*. John Fire era um lakota puro, orgulhoso por não ter sangue de branco correndo nas veias. Na língua lakota ele se chamava *Tahca Ushte*, nome que pode ser traduzido em inglês como *Lame Deer* e, em português, como *Veado Coxo*. Era um "homem sagrado", um sacerdote da fé dos ancestrais, um livro vivo de textos da religião lakota e, ao mesmo tempo, um intérprete qualificado.

O índio e o branco decidiram escrever um livro. Antes desse acordo, *Lame Deer* consultou outros homens sagrados do seu povo. Eles consentiram com o projeto, salientando que "essas coisas têm de ser registradas para nossos netos". O índio falou, contou e recordou, e o branco anotou e gravou em fitas. Em 1972, como resultado, foi publicado por uma editora nova-iorquina o livro *Lame Deer: seeker of visions* [Veado Coxo: buscador de visões]. A leitura do texto deixa a impressão de que um ouvinte escuta um narrador. O homem velho fala sobre sua vida. Relata seus namoros, aventuras e tolices juvenis, empreitadas passadas e homens notáveis que encontrou. Seu discurso não tem rodeios. Fala com ironia implacável sobre os brancos e sobre como eles maltrataram — e ainda maltratam — os índios. Fala sobre sua própria fé e sobre a dos seus conterrâneos. A leitura informa como ele interpreta o número sagrado "quatro", o círculo e o quadrado, a dança solar e demais ritos e doutrinas. Conhecemos também o que ele vivenciou durante sua tradicional busca visionária, induzida pelo alucinógeno peiote ou por uma maneira diferente que o levou a um contato com espíritos e com a sagrada energia *wakan*. Trechos interpolados escritos pelo curador Pete Catches, por Leonard Crow Dog, membro itinerante da *Native American Church*, e por alguns outros amigos do velho sacerdote enriqueceram a obra com outros testemunhos pessoais.

Documentos históricos da religião

Enquanto textos sagrados apontam o ideal de uma religião, documentos históricos da religião mostram como ela realmente é. Revelam a mudança constante de sua doutrina e prática, o afastamento gradual de suas antigas normas e a criação de novas. Algumas pessoas preferem

esconder o retrato real de sua religião atrás de uma imagem ideal. É possível, pois, encontrar líderes religiosos que permitam um acesso a seus documentos tão-somente depois de pré-selecionar esse material. Outros, especificamente alguns chefes das chamadas *novas religiões*, por serem "gatos escaldados", têm medo de delatores, espiões e jornalistas sensacionalistas. Grupos religiosos reconhecidos deixam-se investigar mais facilmente do que movimentos clandestinos; o mesmo vale para comunidades administradas centralmente, em comparação com as dirigidas por líderes locais. Historiadores da religião têm de procurar material para se comunicar tanto com representantes oficiais quanto com fiéis comuns, bem como com todos os que conhecem ou conheceram mais profundamente fatos do passado e escreveram sobre eles.

Em 1963 foi-me designada a tarefa de investigar uma nova religião na África. Nessa época não se sabia muito mais do que seu nome — *Kitawala* —, citado em algumas publicações. As primeiras pistas apontavam para Maláui, na então colônia de Niassalândia.[10] Documentos oficiais encontrados no *Public Record Office* de Londres testemunhavam o início dessa religião. Outros indícios estavam nos arquivos da missão escocesa em Edimburgo, cujos registros não eram afetados pelas limitações históricas impostas a arquivos governamentais. A religião *Kitawala* tinha surgido por volta de 1910, inspirada a distância por seguidores do norte-americano Charles Taze Russel, que, mais tarde, viriam a se denominar "Testemunhas de Jeová". Todavia, aqueles que pertenciam à *Kitawala* eram, em primeiro lugar, africanos, e apenas em segundo lugar "Testemunhas de Jeová". Esperavam a vinda do Reino de Deus com o fim do domínio colonial europeu. Os funcionários da administração colonial assustaram-se com tais sermões subversivos. Missionários também tomaram um susto, uma vez que seus seguidores negros converteram-se em massa à *Kitawala*. Por conta desses fatores as demais Igrejas condenavam *Kitawala*, enquanto as autoridades estaduais a proibiram e perseguiram. Os documentos consultados para o trabalho de reconstrução da história de *Kitawala* refletem essa difícil situação: nos interrogatórios os seguidores confessavam corajosamente sua fé; os funcionários públicos, por sua vez, articulavam suas suspeitas,

[10] A antiga colônia britânica de Niassalândia (ou Niasalândia), situada na África Oriental, tornou-se independente em 1964, quando passou a se chamar Maláui. (N.T.)

e os missionários, sua rejeição. Via Rodésia, a *Kitawala* havia chegado ao Congo, onde as autoridades belgas prenderam seus líderes e deportaram todos os seguidores do movimento que foram identificados. Pouco antes que o Congo conquistasse sua independência,[11] essas autoridades embarcaram todo o material para Bruxelas, onde ele foi arquivado. Todavia, os pesquisadores não tinham autorização para acessar esses arquivos. A única informação a que tive acesso foi o nome de um comandante de um campo de prisioneiros, mas ele se negou a falar comigo.

Apesar disso, algumas pistas tornaram-se visíveis. Missionários católicos e protestantes, testemunhas de Jeová convencionais, funcionários aposentados, brancos e negros davam-me uma ou outra informação. Alguns imploraram para que não fossem citados. Uns poucos dados inacessíveis em arquivos podiam ser encontrados em periódicos jurídicos ou em revistas de sociedades coloniais e associações missionárias. Era, sem dúvida, uma busca por vestígios tão fatigante quanto comovente.

Textos traduzidos

Fatos religiosos não europeus tornaram-se conhecidos na Europa com base nas traduções feitas por filólogos, cujo mérito permanecerá para sempre. O primeiro deles foi Max Müller, que, com sua famosa série *Sacred books of the East* [Livros sagrados do Oriente], permitiu que todos os conhecedores da língua inglesa pudessem ter acesso ao Corão e a textos sagrados dos hindus, budistas, jainistas, persas e chineses. Incentivado por Max Müller, T. W. Rhys Davids editou os *Sacred books of the Buddhists* [Livros sagrados dos budistas]. Na Alemanha, em nome da *Religionswissenschaftlichen Kommission bei der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* [Comissão para a História da Religião na Sociedade das Ciências em Göttingen], foram lançadas as *Quellen der Religionsgeschichte* [Fontes da História da Religião]. Além disso, tornaram-se acessíveis aos alemães a *Religionsgeschichtliche Lesebuch [Antologia de História da Religião]* e diversas outras antologias ou traduções de textos singulares.

[11] Em 1960. (N.T.)

Traduzir não é uma tarefa simples. Nem sempre traduções belas são exatas; da mesma forma, nem sempre traduções literais podem ser lidas com prazer. O que é filologicamente correto pode perder o sentido religioso e vice-versa. Por isso, textos religiosos deveriam ser traduzidos por pessoas com especialização dupla, que conhecessem tanto a religião alheia quanto a língua estrangeira em que eles foram produzidos. De qualquer forma, porém, existirão tantas traduções de um mesmo texto quantos forem os seus tradutores. Isso vale não apenas para textos extensos e complicados, mas também para frases curtas e simples. O exemplo a seguir pode comprovar isso.

Trata-se de frases-chave da doutrina budista, afirmações que se referem às "três características" de toda a existência, originalmente formuladas em páli. Dentre os muitos tradutores, detenho-me em apenas três, que têm características semelhantes: são budistas, especialistas em páli e de língua materna alemã.[12] Não há outros especialistas tão qualificados. Estas são as três frases em páli, com suas respectivas traduções:

FRASE	ANÁLISE ETIMOLÓGICA	TRADUÇÃO		
		Karl Eugen Neumann	Karl Seidenstücker	Kurt Schmidt
Sabbe saṅkhārā aniccā	*sabbe*: "todos"; *saṅkhārā*, masculino plural [*sam-*: "juntos", raiz *kar*: "fazer"]: "formações", originadas de maneira condicionada; *aniccā*: *a-*: "não", *niccā*: "permanente"	"Toda a existência flui permanentemente"	"Todas as formações são transitórias"	"Nenhuma coisa permanece a mesma"
Sabbe saṅkhārā dukkhā	*dukkhā*, neutro: "o sofrimento"; adjetivo: "doloroso"	"Toda a existência é sofrimento flamejante"	"Todas as formações causam sofrimento"	"Nenhuma coisa satisfaz completamente"
Sabbe dhammā anattā	*dhammā*: masculino plural: "as coisas"; *anattā*: *a-*: "não", *attā*, masculino: "o Eu", "a alma", "o ātman"	"O mundo inteiro é sem substância"	"Todas as realidades não são o Eu"	"Nenhuma coisa é meu Eu"

[12] Neumann, Karl Eugen (trad.). *Der Wahrheitspfad*; Dhammapadam. 3. ed. München, 1949. pp. 67-68; Seidenstücker, Karl. *Pali-Buddhismus in Übersetzungen*. 2. ed. München/Neubiberg, 1923. p. 16; Schmidt, Kurt (trad.). *Sprüche und Lieder*. Konstanz, 1954. p. 37.

Tradutores transportam palavras de uma determinada língua para a nossa. Como barqueiros, transportam também seus leitores da margem conhecida para a margem de uma religião alheia. Duas situações dificultam sua tarefa: em primeiro lugar, quando não encontram, em nossa língua, uma palavra que corresponda à original; em segundo lugar, quando evitam seu uso, embora exista essa correspondência.

Um exemplo para o primeiro caso é *muru*. Trata-se de uma palavra maori que traduzimos como "saquear" ou "saque". Essas expressões despertam em nós imagens de guerra e catástrofes, preocupações que levam a mente a apelos do tipo: "Quem saquear tomará um tiro!". Saqueadores violam a lei, cobiçam a propriedade alheia. Saqueados são os assaltados, os roubados, as vítimas que merecem nossa compaixão. Para os maori, porém, *muru* significa algo positivo. Refere-se à medida para restaurar um equilíbrio perdido. A desordem dos elementos mostrava-se por meio de "acidentes": um pai que se ferira ao manejar o machado, uma criança que queimara o braço ao cair sobre uma fogueira, alguém que transgredira tabus sexuais. Tais coisas jamais aconteceriam a uma família que estivesse em harmonia com todas as forças e poderes. A salvação ocorria quando amigos reuniam-se em função de *muru*. A família dava-lhes o que tinha e, quanto mais cedia, maior ficava o seu *mana*, algo que se relaciona com "vida" e "salvação" no sentido religioso. Portanto, *Muru* aproxima-se muito mais de nossa noção de sacramento do que da idéia de saque.

Indicamos agora um exemplo do segundo obstáculo para uma boa tradução. Em culturas diversas, causas diferentes provocam vergonha. Para os europeus, a sexualidade representa um depósito quase inesgotável para obscenidades. Os povos erroneamente considerados primitivos tratam o tema da sexualidade de maneira objetiva, mas falam de forma obscena sobre outros assuntos. Às vezes, os maori se envergonham quando os europeus fazem observações jocosas totalmente inofensivas. Portanto, sentimentos incompatíveis de pudor também podem tornar-se dificuldades para tradutores de textos religiosos.

De acordo com os maori, a morte chegou ao mundo da seguinte maneira: a genitora da humanidade, *Hine*, tornou-se dona do reino dos mortos quando Maui, personagem com poderes sobre-humanos da época

inicial, quis garantir a imortalidade para os homens. Enquanto a mãe da humanidade dormia, Maui tentou refazer o caminho do nascimento na direção inversa. A idéia não saiu como o esperado, e ele sofreu a primeira de todas as mortes. As versões escritas pelos próprios maori relatam o evento sem rodeios: Maui entrou no corpo da mãe pelos genitais [*nga Puapu*], pretendendo sair por sua boca; para seu azar, acabou esmagado [*kutia*][13] pela vagina materna. O texto de Sir George Grey não exprime a idéia de maneira tão direta, mas parafraseia mantendo o sentido original: Maui diz que "quer entrar no interior dela" (*ka tomo atu ki Roto*) e espera "reaparecer pela boca dela" (*puta noa i te Waha*).[14] O reverendo Richard Taylor, cujo livro mais importante — *Te Ika a Maui* — foi publicado em 1870, também partiu de textos originais, mas em vez de citá-los, circunscreveu os conteúdos sem mudar consideravelmente seus significados autênticos. Missionário formado nas obras clássicas do Ocidente, lembrou-se dos antigos gregos quando associou a dona do mundo dos mortos, "que puxa todos para dentro do seu corpo maternal e não os liberta nunca mais", ao Hades. Segundo Taylor, Maui teve a intenção "de passar pelo Hades e escapar das garras da morte".[15] Acrescentou uma nota de rodapé afirmando que não podemos ler aquele mito sem pensar em um novo nascimento. Para viver eternamente, temos de renascer. Maui havia compreendido isso, mas, como Nicodemos,[16] não captara corretamente o sentido do verdadeiro renascimento.

O pudor dos europeus chegou ao paroxismo em textos que se referem ao ponto final da viagem de Maui, quando se dá a inversão em relação ao ponto de partida: "Hine estava dormindo. Sua boca estava aberta e Maui tirou a própria roupa e preparou-se para rastejar para dentro da boca dela [...]; de cabeça para baixo, Maui saltou para dentro da boca aberta da Hine [...]; nesse momento cravou os dentes com um estrondo veemente".[17] Essa versão é curiosa por negligenciar um aspecto-chave: o acontecimento místico e sua lógica.

---

[13] POTAE, Henare & RUATAPU, Mohi. Mahi a Maui. *Journal of the Polynesian Society* 38 (1929), p. 26.

[14] GREY, George. *Nga Mahi a nga Tupuna*. 4. ed. Wellington, 1971. p. 23.

[15] TAYLOR, Richard. *Te Ika a Maui or New Zealand and its Inhabitants*. London, 1870. p. 132.

[16] Cf. João 3,1-15. (N.T.)

[17] REED, A. W. *Maui*; Legends of the Demigod of Polynesia. Wellington, 1943. (Goddess of death, sem número de páginas.)

O que resulta de tudo isso? Sem traduções, os cientistas da religião ficariam restritos àquilo que eles mesmos entendem das línguas estrangeiras. Traduções causam problemas apenas quando são citadas como se fossem os originais. Em virtude desse erro, religiões alheias já foram várias vezes questionadas de maneira injustificada. Não se pode substituir o original por nada. Todavia, os originais também carregam ciladas. Uma Ciência da Religião que se alimentasse apenas de textos originais logo se tornaria carente.

Textos superestimados

O ponto a que tal unilateralidade levaria pode ser mostrado por meio de outro exemplo. Ele se refere novamente a Max Müller, ou seja, ao "pai" da Ciência da Religião. A vida inteira seu sonho foi conhecer a Índia. Não superficialmente, como turista, mas como alguém que estivesse lá para procurar aqueles que ainda sabiam o *Veda* por terem-no decorado. O sonho, porém, não se realizou. Enquanto Max Müller era jovem, faltava dinheiro; mais tarde, quando tinha dinheiro, faltava tempo. Portanto, substituiu a realidade por um sonho:

> Limitava-me à Índia ideal, que ganhou forma para mim com base em livros e relatos de indianos que me procuraram em Oxford. Se a Índia que conheço é uma Índia ideal, corresponde — à sua maneira — à Grécia ideal ou à Itália sobre a qual sabemos por meio de Homero e de Virgílio.[18]

O pesquisador faz sua própria imagem de uma religião alheia. Enquanto a maioria dos seus contemporâneos aplaudia Max Müller, ele mesmo percebeu o grande risco de que sua imagem pessoal da Índia poderia ser distorcida. Contudo, argumentou que ideais não precisam ser automaticamente irreais. A mesma paisagem brilha ao sol, mas sob as nuvens de chuva aparece cinza e triste. A respeito da Índia, isso significava: a religião pura, clara e ideal dos *Vedas* coexistia

[18] Max Müller, op. cit., p. 364.

com os hindus comuns na época da rainha Vitória, com "aborígines" a respeito dos quais a administração britânica encontrava dificuldades enormes, como as expressas em *O fardo do homem branco*.[19]

Atualmente não deveríamos mais ficar satisfeitos com a caracterização ideal de uma religião. É certo que nem sempre o ideal é irreal, mas representa uma parte do nosso objeto; deve-se levar em conta, também, aquilo que constitui a vida religiosa real. Para entender quão necessário é esse complemento, basta imaginar como pesquisadores de religião do outro lado do mundo descreveriam o cristianismo: por exemplo, se um deles construísse sua imagem da religião com base no Novo Testamento na versão original grega e um segundo conduzisse uma pesquisa de campo em vilarejos e cidades na Alemanha contemporânea. Não é assim que cada um confrontaria seus leitores no outro lado do mundo com uma outra religião?

2. Imagens religiosas

Muitos cientistas da religião, provavelmente a maioria, buscam seu material de estudo exclusivamente em textos. Foram formados dessa maneira e transmitem esse princípio metodológico a seus alunos. Contudo, a realidade das religiões é diferente. Textos sagrados são mais importantes para sacerdotes do que para leigos, mas nem estes, nem aqueles contentam-se com eles. Sua vida religiosa é mais abrangente do que apenas a doutrina e sua interpretação. O grau de abrangência varia de religião para religião, mas é claro que não existe nenhuma que se mostre totalmente preenchida apenas por seus textos sagrados. Nesse ponto, portanto, há uma desproporção entre, de um lado, aquilo que a maioria dos cientistas da religião considera importante e, do outro, aquilo que é importante para a maioria dos fiéis; ou seja, existe um contraste entre a verdadeira vida religiosa e uma limitação deliberada por parte dos pesquisadores.

---

[19] *The white man's burden*, poema de Rudyard Kipling (Bombaim, 1865 – Londres, 1936), escritor inglês e ganhador do prêmio Nobel de 1907 cujas obras tratam, de forma pitoresca, da relação entre o imperialismo britânico e as colônias do Sul da Ásia.). (N.T.)

Uma cerimônia religiosa requer lugares apropriados, vestimentas próprias, utensílios específicos e ícones respectivos. É difícil descrever esses itens em textos. Nem todos os leitores são suficientemente hábeis para imaginar em conjunto dados técnicos a respeito de altura ou diâmetro, peso ou análises de fundo e camadas de cores. Quem se refere a algo que leitores e ouvintes conhecem é facilmente compreendido. A caracterização de objetos desconhecidos por meio de palavras exige mais do que apenas uma medíocre capacidade de observação e expressão. Como se deve descrever uma obra de arte para ouvintes que nunca tiveram a chance de vê-la? Como a *praxe* de qualquer curso em Ciências da Religião pode inequivocamente provar, um diapositivo projetado na parede por dois minutos livra o professor de longos discursos e evita mal-entendidos por parte dos alunos.

Não existe nenhuma razão que faça com que cientistas da religião enxerguem apenas letras quando há tanto mais para ser visto. Onde? Em primeiro lugar, novamente, nos livros, mas é preciso fazer uma distinção entre publicações cujos textos são ilustrados apenas por algumas imagens e aquelas em que imagens são comentadas em poucas linhas. Neste último caso, em que é necessário um estudo com olhares, a leitura dos textos desempenha apenas um papel complementar. Outras imagens, para as quais muitas vezes não há textos, encontram-se em arquivos fotográficos. Um outro horizonte descortina-se diante da curiosidade de pesquisadores em museus, exposições e, naturalmente, em templos, mosteiros e casas de religiosos. Em qualquer lugar onde se pode ver algo religioso, confirma-se o provérbio: "Uma imagem vale mais do que mil palavras".

Os objetos de pesquisa mais importantes para um cientista da religião encaixam-se dentro de uma das seguintes categorias: primeiro, há obras por meio das quais pintores, desenhistas e escultores exprimem sua própria religiosidade; segundo, existem utensílios religiosos de todos os tipos, fabricados e usados por fiéis, que europeus levaram para seus museus; terceiro, há documentos sobre a religiosidade alheia — imagens pintadas, registros fotográficos e audiovisuais feitos por europeus.

Expressão visível da própria religiosidade

Em algumas religiões, escrituras ou imagens contribuem para uma identificação exclusiva de fiéis com sua tradição. Quando imagens são proibidas, a escritura torna-se a referência central. O que foi escrito é transformado em palavras lidas, às vezes em voz alta, mas não recitadas. Nas recitações rituais conta não o que as palavras significam, mas sim o efeito que elas têm por meio do seu poder inerente, seu som e seu ritmo. Quem lê palavras quer entendê-las. Se elas são ininteligíveis ou equívocas, sente-se a necessidade de repensá-las ou comentá-las. Pensamentos tendem a abstrações, ou seja, correm o risco de perder o sentido concreto, e quem deixa de se referir a algo concreto fala de maneira obscura.

Imagens transmitem informações claras, embora se possa refletir muito e falar abstratamente também sobre elas. Geralmente isso não acontece em ambientes religiosos, mas sim em meios científicos. Os fiéis estão acostumados às figuras e às histórias que elas representam. Quem não pertence à mesma religião não sabe "ler" as formas e cores nem pode perguntar a um "tradutor"; tem de adivinhar o que as representações significam, especificamente quando se trata de mensagens simbólicas.

Usa-se a expressividade imediata de representações visuais em muitas religiões. Imagens deixam uma marca duradoura na memória. Nelas se manifestam sutis experiências subjetivas. Ensinam como o invisível pode ser enxergado no visível. Apresento alguns exemplos referentes a cada um dos três efeitos anteriormente mencionados:

1) Desde muito tempo um episódio da biografia de Buda serve como modelo para conversões ao budismo. Trata-se de uma série de quatro cenas. Na sua juventude, Buda era um príncipe que desfrutava todo tipo de luxo em um palácio resguardado de seu povo. As imagens representam as quatro vezes em que ele deixou sua casa em uma carruagem pomposa e nas quais conheceu o verdadeiro mundo. Tais saídas fizeram que os olhos do príncipe se abrissem para a realidade: pela primeira vez ele viu um idoso, um doente e um morto,

em três encontros que acabaram com sua ingenuidade graças ao *insight*: "Sofrerei o mesmo destino!". A quarta saída mostrou-lhe uma alternativa para escapar da calamidade: ele observou um monge itinerante, vestido com uma túnica vermelha. Quem retém essas cenas na memória e viaja pelo Sudeste da Ásia pode reencontrá-las diariamente e até mesmo confirmar sua verdade universal, pelo menos no que diz respeito às três primeiras.

2) O budismo zen ensina: não confie em palavras, mas volte-se diretamente para o coração, entenda sua natureza verdadeira e torne-se um Buda. Como funciona isso? Séculos atrás, mestres chineses do budismo *Ch'an* [em japonês, *zen*] acharam um caminho para explicar, por meio de imagens, como o ser humano procura seu despertar e como pode realizá-lo. São séries de cinco, dez ou doze ilustrações intituladas *O Boi e seu pastor.* A primeira imagem mostra um homem em busca do boi; na segunda, ele encontra suas pegadas; a seguir, vê o boi; na seguinte, ele captura o bicho com um laço; na quinta, domestica o boi; em seguida, montado no animal, vai para casa; lá chegando esquece o boi, o que explica por que o animal não mais aparece na respectiva ilustração. A isso se segue uma imagem ainda mais restrita, em que nem mesmo o pastor está presente — o que significa que o homem se desapega de tudo, até mesmo da sua própria santidade e do Buda; a penúltima imagem consiste apenas em um fundo: o desperto chegou ao objetivo da sua viagem. Uma última imagem mostra que esse homem vai para uma feira cheia de gente, onde pode ajudar os outros a despertar também.

3) Na China, o budismo *Ch'an* e o taoísmo influenciaram-se mutuamente. Com freqüência, a "natureza búdica" — o nível absoluto da realidade — e o "Tao" são comparados com o espaço infinito que abrange toda a existência e proporciona sua extinção. Há espaço mesmo quando não existem objetos, mas, sem espaço, não haveria coisa alguma. Por isso, pintores chineses tentaram pintar a essência, ou seja, o espaço eterno. Sem alterar a seda ou o papel utilizados como tela, pintaram a vacuidade ao não pintarem nada. Compuseram imagens com poucos motivos, provando sua maestria em apenas algumas linhas expressivas. Observadores chineses entendem a mensagem: o espaço extenso é eterno, mas as coisas nesse mundo são mortais. Além disso, quando a mente humana torna-se silenciosa, é como esse espaço extenso. Chuang

Tzu explicou a seus conterrâneos as três maneiras de escutar: o limite dos ouvidos é ouvir; o limite do pensamento são idéias e símbolos; a mente, porém, é como o vazio ilimitado que abrange tudo.

Até então, afora algumas exceções, cientistas da religião deixaram o campo da expressão artística da religião ao cuidado de historiadores da arte e de outros especialistas na área. Rudolf Otto (1869-1937), por exemplo, publicou um artigo intitulado "O vazio na arquitetura do islã". Nesse texto ele chama a atenção, entre outras coisas, para a caligrafia que transforma a escritura sagrada em uma obra de arte sagrada.[20] Escreveu, também, sobre "o numinoso nas obras de arte budista", apresentando fotos sobre pinturas feitas por seguidores budistas em um mosteiro em Xantung[21] advertindo seus leitores: "Adie todos os seus julgamentos sobre Buda e o budismo até ter visto estas imagens".[22] Termina esse artigo curto com uma frase que deveria valer para a maioria das obras de arte religiosa: "Mesmo sem conhecer a história da arte, essas imagens falam para todos, a não ser que alguém seja meio surdo".

Poder-se-ia diferenciar o mundo das religiões conforme suas soteriologias perguntando a todas elas a quem compete a salvação, se ao adepto individual ou se a determinados grupos de fiéis. Representações visuais de religiões como o budismo indicam uma forma de religiosidade em que o caminho de salvação é reservado a seguidores individuais. Em religiões tribais dificilmente são encontradas imagens cuja função corresponde à das ilustrações das quatro saídas de Buda ou à série sobre o boi. Em vez disso, há abstrações magistrais que representam a essência de uma espécie de animais ou de espíritos; são, portanto, obras cujas mensagens aproximam-se à das imagens chinesas da vacuidade.

Nesse ponto, os europeus tiveram um grande impacto na produção artística das religiões tribais. Incentivaram alguns fiéis a pintar coisas diferentes, como as impressões obtidas mediante uma visão ou determinados gêneros de espíritos. Ao mesmo tempo, nos lugares onde os europeus apareceram e, muitas vezes, pelo uso de estratégias drásticas, eles marginalizaram os "caminhos dos ancestrais", embora estes

[20] OTTO, Rudolf. *Aufsätze*; das Numinose betreffend; Stuttgart/Gotha, 1923. p. 110.

[21] Província chinesa no litoral do Mar Amarelo. (N.T.)

[22] Ibidem, p. 116.

desfrutem atualmente um reflorescimento, uma vez que o sentimento de inferioridade de povos como índios, africanos ou polinésios transformou-se em orgulho, o que fez com que eles revalorizassem sua fé autóctone até então escarnecida. Seus artistas, quer os formados em academias de arte dos brancos, quer os autodidatas, recriam antigos motivos religiosos porque seus conterrâneos desejam entender em que os antepassados acreditavam. Nesse sentido, cientistas da religião são confrontados com a expressão de uma religiosidade moderna, que mereceria despertar mais curiosidade.

Utensílios religiosos

Depois que Colombo descobriu a América, ele levou muitas recordações para os espanhóis que tinham ficado na pátria. Outros capitães desembarcaram na Índia, China e Japão. Nesses lugares havia objetos de arte e artesanatos que foram apropriados como presentes. O que os descobridores faziam no passado, passageiros de cruzeiros fazem na atualidade. Particularmente na época colonial, o fluxo das importações de itens exóticos para a Europa era amplo. Comerciantes forneceram preciosidades a museus de arte europeus que possuíam seções temáticas relacionadas à Índia e ao Extremo Oriente. Missionários e etnólogos colecionaram materiais para ilustração. Itens religiosos em grande quantidade, obtidos "em campo", foram expostos em museus especializados na Europa.

Uma coleção no âmbito da Ciência da Religião nasceu na cidade alemã de Marburgo. Ela foi projetada por Rudolf Otto, que, em sua época como professor em Göttingen, tinha ajudado a lançar a série *Quellen der Religionsgeschichte* [Fontes de história da religião]. Mais tarde, em 1926, em Marburgo, propôs a fundação de uma coleção didática na área de Ciência da Religião. A instituição, em alemão denominada *Religionskundliche Sammlung*,[23] foi inaugurada um ano mais tarde. Seu fundador escreveu sobre suas intenções:

[23] Coleção para a Ciência da Religião. (N.T.)

> A coleção conterá itens de rito e culto, testemunhas da tradição e do costume religioso, modelos de templos, igrejas, sinagogas e mesquitas, imagens típicas de personagens religiosas, gráficos e estatísticas e tudo mais que representa visual e auditivamente a vida religiosa. [...] O objetivo da nossa coleção não é o mesmo que, por exemplo, o de museus etnológicos. Contudo, propõe-se a visualizar a área integrada do conhecimento das religiões, que tem suas próprias perspectivas e seus problemas. De forma alguma ela é uma "coleção de arte" ou uma coleção de curiosidades históricas. Não reúne itens no sentido de recordações estéticas ou históricas, não se interessa, em primeiro lugar, por seu "valor material", mas quer tornar a religião perceptível por meio de objetos apropriados e autênticos. Ela se satisfaz com a simples função didática e heurística para a pesquisa e o ensino. Por isso, em muitos casos em que originais são inacessíveis ou caros demais, ela contentar-se-á com boas réplicas.[24]

Desde sua fundação, a *Religionskundliche Sammlung* tem crescido constantemente. Hoje, embora não esteja completa, possui itens de muitas religiões. Grande parte do material serve para que estudantes visualizem o que aprenderam com livros e professores. Enquanto em aulas introdutórias fala-se geralmente sobre as chamadas "religiões mundiais", ou seja, sobre temas interessantes para muitos, os objetos expostos estimula-nos a seguir novas pistas a ser aprofundadas em cursos avançados. Na coleção encontram-se, também, itens sobre os quais ninguém sabe quase nada e cuja investigação requer o trabalho de pesquisadores profissionais. Martin Kraatz, que entre 1968 e 1998 chefiou a *Religionskundlichen Sammlung*, é um cientista da religião raro por ter estudado fontes visíveis não-verbais da nossa disciplina. O mesmo vale para Albert C. Moore, professor de Ciência da Religião na Universidade de Otago, em Dunedin, na Nova Zelândia. Seu livro *Iconography of religio* [Iconografia das religiões] foi publicado em 1977, em Londres. Trata-se de um panorama sistemático de obras visuais de muitas religiões, apresentadas e explicadas de maneira tipológica. A publicação, portanto, é uma introdução a um novo campo de pesquisa da Ciência da Religião, isto é, à iconografia das religiões.

---

[24] Idem, Die Marburger Religionskundliche Sammlung. *Mitteilungen des Universitätsbundes Marburg*, 3 (1933), p. 29.

Para os observadores, objetos expostos apresentam-se em três dimensões. Eles não apenas aproximam a realidade, mas também a representam. No Museu de Etnologia e Pré-História em Hamburgo,[25] pode-se visitar uma casa de reunião original de Whakarewarewa, ilha situada na porção Norte da Nova Zelândia. Diversos livros trazem descrições verbais de casas de reunião dos maori. Quem nunca viu uma delas "ao vivo" pode facilmente fazer uma idéia errada. Ilustrações horizontais e verticais podem concretizar nossas imaginações. Melhor é utilizar fotografias, que exemplificam o *status* artístico e a riqueza de motivos desse tipo de construção. Entretanto, apenas se formos para Hamburgo ou para a Nova Zelândia e entrarmos em uma verdadeira casa de reunião dos maori é que saberemos como ela realmente é.

Permanece problemático o fato de que geralmente são expostos apenas objetos singulares, itens que na vida real religiosa não se encontram tão abstraídos de seus contextos. No caso de museus de artesanato são arranjadas, na medida do possível, salas que contêm pinturas, móveis, lâmpadas e louças de uma mesma época. Pode-se fazer algo semelhante com itens religiosos, por exemplo colocando uma mesa de Páscoa, um altar africano ou uma mesa como as preparadas por mulheres chinesas por ocasião da Festa da Lua. Tais arranjos deixam impressões tão holísticas como a da casa de reunião dos maori.

Não se pode antecipar o modo como adeptos encaram seus objetos sagrados expostos em nossos museus. Alguns ficam contentes. Por exemplo, budistas japoneses deram de presente à *Religionskundliche Sammlung* em Marburgo altares domésticos e outros utensílios religiosos, uma vez que desejam que os alemães tenham uma noção correta sobre a religiosidade japonesa. Outros estão zangados pelo fato de os europeus terem comprado, roubado, confiscado ou saqueado seus objetos sagrados como se fossem gêneros coloniais, embora seja verdade que muito daquilo não existiria mais se não tivesse sido adquirido por um museu europeu. O clima tropical, insetos insaciáveis e iconoclastas religiosos destruíram cargas inteiras antes que elas chegassem às mãos de colecionadores europeus. Dessa maneira, pelo menos foi conservado o que os antepassados dos povos indígenas consideravam

[25] *Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte.* (N.T.)

sagrado. Não obstante, fiéis sentem-se ofendidos quando objetos que não devem ser expostos a olhos profanos ou dos quais se deve aproximar com respeito e submissão são ostentados diante de turmas escolares barulhentas e de famílias em seus prosaicos passeios.

Documentação de religiosidade estrangeira

A coleção de objetos exóticos tem limites. Colecionadores procuram o belo, o valioso, o raro. Pesquisadores também consideram outros aspectos importantes. Reproduzem o que não conseguem ou desejam levar para a Europa. Desde o início da expansão européia pintores fizeram parte de expedições. Por volta de 1860 a fotografia era suficientemente desenvolvida para cumprir funções científicas e, a partir da virada do século XIX para o século XX, motivos exóticos foram também filmados. Foram documentados paisagens, plantas, animais e seres humanos. Foram apresentados homens nus para demonstrar características étnicas, homens trajados para expor sua cultura material. Foram reproduzidas casas, instrumentos de agricultura, artesanato, itens bélicos e assim por diante. Não foram omitidas cenas da vida de "povos nativos", o que faz com que hoje possuamos ilustrações de suas danças religiosas e cerimônias, imagens de sacerdotes e pajés ornamentados, bem como fotos de um grande número de utensílios rituais.

Muitas dessas imagens foram feitas por um interesse científico que, em razão de sua postura de soberania, não levou em consideração o que era representado, até mesmo em relação a seus sentimentos. Fotos tiradas para estudos antropométricos, por exemplo, assemelham-se aos retratos de cadastros criminais: o indivíduo é enquadrado de frente e de perfil. Entre outros povos, também os índios foram forçados a se deixar fotografar — embora até hoje se recusem a, voluntariamente, olhar para a objetiva de uma câmera.

O pintor alemão Emil Nolde (1867-1956) nos dá uma idéia dos riscos de fazer o registro de indivíduos à força. Em 1913 e 1914, o expressionista era membro de uma expedição científica nas colônias alemãs da Nova Guiné. Ele escreveu:

> Recém-chegado, estimulado pela curiosidade e pelo instinto criador, e acompanhado por meu servente Tulie, andei com meu equipamento por cerca de meia hora até o acampamento dos alemães, onde estavam hospedados os homens das tribos selvagens da Nova Guiné. Não demorou muito e eu estava sentado diante deles com minhas aquarelas, desenhando e pintando entre magníficos homens primitivos, escuros e pardos, de forma exaltada, com vontade e energia. Tinha posto ao meu redor diversos esboços para secar quando notei que meu servente se havia tornado inquieto e que uma tensão transparecera em todos os rostos. No mesmo instante, virei-me como um raio e vi, de relance, que uma vara pontuda estava sendo enfiada nas costas de um homem selvagem que eu tinha acabado de desenhar. Seu vizinho tinha uma machadinha na mão e esforçou-se, também, por esconder a arma atrás de si. Foi um momento pavoroso.[26]

A muito custo, o pintor saiu-se bem e reconheceu seu erro:

> Tinha sido imprudente; não conhecia nem os pensamentos secretos dos indígenas, nem seus hábitos e costumes, nem sua fé e teologia. Não sabia, ainda, que em quase todas as tribos há a crença de que assim que alguém toma posse de uma coisa pertencente a outra pessoa — seja apenas um cabelo, ou, como em meu caso, sua imagem — pode fazer dela o que quiser.[27]

Desde esse episódio, Emil Nolde passou a se acautelar. Quando pintou, na Ilha de Manus, um guerreiro que lhe pareceu muito perigoso, tinha um revólver engatilhado junto de si e, atrás, sua esposa armada a lhe proteger as costas.[28]

Em regiões como a África, ainda hoje — ou, talvez, hoje mais do que nunca — quem fotografa um santuário, por modesto que pareça, contra a vontade de seus adeptos, arrisca-se a hostilidades manifestas. Aprende-se com isso que ninguém, até mesmo pesquisadores, deveria tirar fotos de objetos e eventos sagrados contra a resistência dos respectivos fiéis. Por outro lado, como demonstra o exemplo de George

---

[26] Nolde, Emil. *Mein Leben*. Köln, 1976. pp. 262-263.
[27] Ibidem, p. 263.
[28] Ibidem, p. 280.

Catlin (1796-1872), é possível que artistas colaborem com "selvagens". Catlin nasceu em Wyoming.[29] De acordo com a vontade do pai, que era advogado, formou-se e trabalhou na mesma profissão. A uma certa altura, porém, obedecendo a um impulso interno, tornou-se pintor. Vivia na Filadélfia, onde, em certa ocasião, encontrou uma delegação de índios que estava de passagem rumo a Washington. George Catlin ficou fascinado e tomou a decisão-chave de seu destino profissional: quis seguir rumo à terra dos índios no "Oeste Selvagem", enfatizando que "nada, a não ser a perda da minha vida, pode impedir que eu visite sua terra e me torne seu historiógrafo".[30]

Teve a idéia de viajar para junto daquela tribo de índios e documentar da forma mais abrangente possível suas vidas, homens e mulheres respeitáveis, aldeias, jogos e assim por diante. Pensou, também, em reunir uma coleção completa de artesanato, armas e vestes indígenas. Além disso, quis registrar tudo o que aprendesse a respeito da história e das peculiaridades deles.

Depois de oito anos de pesquisa, publicou um livro com os resultados do seu trabalho. Tinha visitado 48 tribos e pintado 310 retratos, bem como 200 imagens de povoações, jogos e costumes religiosos. Sua atitude perante os índios era tão inequívoca como incomum para um americano branco daquela época. Ele os chamou "uma grande e nobre espécie humana", da qual se tinha aproximado para "identificar-se o mais possível com eles, para conhecer melhor as superstições e práticas secretas que permitem o acesso à vida e ao caráter do índio".[31]

O caso do fotógrafo Edward Sheriff Curtis [1868-1952] é parecido com o do pintor Catlin. Em 1887, mudou-se de Minnesota para Washington, estado que faz fronteira com o Oceano Pacífico e o Canadá. Na época, os índios da região ainda levavam uma vida tradicional, quase intocada. Eles deixaram uma impressão profunda em Curtis, que, a partir de 1896, passou a tirar fotos e a registrar o que eles lhe relatavam sobre si. Em 1905 decidiu trabalhar exclusivamente com os índios. Não sabia ainda com certeza quantas tribos existiam

[29] Estado norte-americano desde 1890: o Wyoming abrange as chamadas Montanhas Rochosas e as Altas Planícies dos Estados Unidos da América. (N.T.)

[30] Catlin, George. *Die Indianer Nordamerikas*. München, s.d., p. 7.

[31] Ibidem.

a oeste do rio Missouri. Todavia, tantas quantas fossem, quis salvar suas vidas por meio de fotografias. Em 1930, Curtis parou de trabalhar. Tinha visitado 80 tribos, das quais havia tirado 40 mil fotos. Não foram anos fáceis para ele, uma vez que, por muito tempo, ele mesmo teve de financiar esse empreendimento custoso. O que resultou disso foi compilado em uma obra cara, de 20 volumes, com uma tiragem de apenas 270 exemplares por volume. Cada livro contém centenas de páginas de texto e 75 fotos complementadas por um portfólio com mais 36 ilustrações fotográficas.

Pesquisadores norte-americanos que filmaram tiveram a idéia não apenas de colaborar com os seguidores de respectivas religiões, mas também de deixar a seleção e sistematização do material a seu critério. Assim, é documentado o que é importante para esses indivíduos e não para o estrangeiro que os investiga. O estudioso da comunicação Sol Worth e o estudioso da cultura John Adair treinaram jovens da tribo indígena norte-americana dos navajo para usar uma filmadora. Assim, entre 1966 e 1968 foram produzidos sete filmes mudos com duração entre nove e vinte e dois minutos que, além de mostrar artes manuais, apresentam as crenças e algo da mitologia do povo navajo.

Há algum tempo, perdeu-se a conta do volume de documentação reunido por pintores, fotógrafos, cineastas e gravadores, e a cada ano esse material cresce ainda mais. Quanto à busca de textos religiosos, cientistas da religião constituem a vanguarda, mas, quanto ao engajamento na coleção de imagens religiosas, pode-se dizer o oposto: representam a retaguarda. Desde sempre, essa área é liderada por etnólogos. A primeira grande documentação fotográfica foi lançada em 1968 por funcionários do *Indian Service* britânico em uma obra de oito volumes, intitulada *The people of India* [O povo da Índia], enquanto a *Cambridge Anthropological Expedition* [Expedição antropológica de Cambridge], que em 1898 partiu para as ilhas australianas no Estreito de Torres,[32] é considerada o primeiro projeto acadêmico acompanhado por uma câmera filmadora.

---

[32] Braço de mar situado entre a Austrália e a Nova Zelândia. (N.T.)

Th. P. van Baaren, professor de Ciência da Religião, interessou-se sobretudo pelas chamadas religiões tribais, tendo obtido um vasto material etnológico no decorrer das suas pesquisas. Dirigiu-se a todos os colegas de sua disciplina ao afirmar de maneira instigante:

> O desconhecimento prévio da Espanha dos séculos XVI e XVII não afeta nossa admiração pelas obras de Velázquez ou El Greco. Nem temos problemas em admirar pintores como Velázquez ou El Greco sem que antes tenhamos feito estudos sobre a Espanha dos séculos XVI e XVII. É possível estabelecer um contato pessoal imediato entre uma obra de arte e seu observador; esse contato é, também, um dos pré-requisitos de todos os discursos científicos sobre a arte primitiva.[33]

No início da década de 1960, o Instituto para a Iconografia da Religião de Groningen (Holanda) editou a série "Iconografia das Religiões",[34] resultado das iniciativas de van Baaren. Atualmente, tanto o Instituto quanto a série são organizados por Hans Kippenberg, que, como van Baaren, busca compensar a preponderância de estudos de manifestações intelectuais da religião ao valorizar pesquisas sobre suas expressões visuais, uma vez que o material iconográfico caracteriza-se como "uma fonte autêntica importantíssima para o estudo da religião".[35]

Até mesmo fotos intencionalmente posadas podem ser fontes válidas para os cientistas da religião. Alguns pintores fazem uso de tais imagens e, em tempos passados, elas eram a única opção para os fotógrafos com câmeras fixas ou pouco manejáveis. Eles não queriam perder tempo com figuras, posturas ou cenas banais, mas sim mostrar coisas que, pelo menos de seu ponto de vista, fossem substanciais. A pergunta é: o que consideravam "substancial"? Alguns pintores e fotógrafos procuravam algo "exótico"; outros, o "erótico". Havia, também, os que olhavam com desprezo para os "selvagens" — a prova disso está nas imagens que produziam —, enquanto outros, como

[33] VAN BAAREN, Th. P. *Menschen wie wir*. Gütersloh, 1964. p. 218.

[34] Iconography of Religions. (N.T.)

[35] Citação de uma brochura sobre o anuário *Visible Religion* cujo primeiro volume foi publicado em 1982.

Catlin e Curtis, exprimiam respeito pelos indígenas, ainda que por meio de pinturas e fotos posadas.

Quando câmeras e filmes foram suficientemente desenvolvidos, foi possível captar instantâneos de situações vivas. Desde tal fato é possível, por exemplo, documentar as seqüências de um rito. Prova disso é a "dança solar" dos *lacota*.[36] Sua representação em uma série de fotos garante uma impressão clara a respeito de uma cerimônia cujo acompanhamento nem sempre é permitido pelos índios. Nem todos os filmes mostram materiais autênticos. Alguns diretores chegaram até a inventar uma história amorosa ou um romance policial passado em um ambiente tribal, com um elenco composto por indígenas. Enquanto as personagens, seus ritos e utensílios eram reais, os desfechos eram simulações dramáticas criadas para despertar o interesse do público europeu.

Há cerimônias religiosas que não se caracterizam por roupas especiais, utensílios, imagens ou palavras. O único meio de informação capaz de documentar tais ritos é o filme. Os bosquímanos[37] de Kung, por exemplo, dançam a noite inteira para obter poder curativo. Chamam isso de "reunião para deixar atuar a força". Dançam e cantam ao ar livre, junto ao fogo, mas não há nenhum ornamento sagrado. Enquanto os homens dançam batendo os pés e alguns chegam até a entrar em transe, as mulheres entoam melodias sem palavras. Uma dessas cerimônias religiosas foi documentada por Frank Galvin, Robert Gesteland e Nicholas England em um expressivo filme de vinte minutos de duração.[38]

Há ritos realizados sem movimentos, o que faz com que fitas e discos se tornem os meios de documentação mais adequados. Um exemplo é o canto *pirit* dos monges budistas em Sri Lanka. O *pirit* é a primeira coisa a ser transmitida, ainda durante a madrugada, pela rádio nacional. Lojas, escolas e escritórios também são inaugurados com

[36] Mails, Thomas E. *Sundancing at Rosebud and pine ridge*. Lincoln, 1978.

[37] Etnia de nômades caçadores da África meridional. (N.T.)

[38] Trata-se do filme *Num Tchai: The cerimonial dance of the !Kung Bushmen*, 1957-1958; 1969.

esse canto falado. O *pirit* consiste em uma recitação de determinados textos em páli e é feito para abençoar os que o escutam. O "canto" tem esse efeito porque suas palavras vêm de Buda e pregam sua doutrina. Além disso, por si só o som de *pirit* é benéfico. Essa "propriedade" é demonstrada pela história de dois monges que, em um passado remoto, teriam recitado as frases sagradas por certo tempo em uma gruta onde centenas de morcegos se penduravam. A lenda, que implicitamente dá como certa a doutrina budista segundo a qual outros Budas apareceram milênios antes do Buda histórico, afirma que, pelo fato de os animais terem ouvido o som das palavras, converteram-se em *deva* [divindades] tão logo morreram; depois, renasceram como humanos que se tornaram discípulos de Buda, finalmente capazes de entender o sentido das recitações de *pirit*.

Os cingaleses acreditam que em 1935 houve uma prova evidente dos benefícios do *pirit*, quando, por algumas semanas, monges passaram por todas as ruas entoando o canto sagrado. Dessa maneira eles teriam combatido com sucesso uma grande epidemia de malária. Hoje, os cingaleses compram discos com *pirit* "cantado" por monges muito venerados e os tocam repetitivamente em casa.

Cientistas da religião que trabalham apenas com textos são como cegos que falam de paisagens que lhes foram descritas, em palavras, por pessoas que podem ver. Abandonando essa postura, esses cientistas parariam de se referir às religiões alheias "de olhos fechados". Deveríamos usar todo nosso instrumental sensório nessa tarefa, uma vez que os seguidores de religiões diferentes da nossa não omitem nenhum dos sentidos quando as praticam.

A metáfora da torre de marfim simboliza o mundo acadêmico superespecializado, distanciado da realidade cotidiana. Em que sentido essa analogia caracteriza os cientistas da religião? Eles falam sobre o *mazzot*, mas, na verdade, manifestam interesse apenas pela etimologia da palavra, sem pretender experimentar o sabor desse pão ázimo dos judeus. Conhecem os textos em sânscrito pela leitura, mas não são curiosos a ponto de ouvi-los recitados pelos brâmanes. Chegam até a produzir teorias sobre o rito, enquanto tudo o que conhecem sobre o hinduísmo é o cheiro do incenso indiano.

3. Indivíduos religiosos

Fases de aproximação: do fitar ao entrar em contato

Quando Colombo e seus marinheiros retornaram da América para a Espanha, não trouxeram apenas objetos inanimados. Com papagaios e outros bichos, tinham a bordo "exemplares" de índios de ambos os sexos. Ainda no século XIX expositores viajaram pela Europa apresentando, além de leões e macacos, seres humanos de pele escura para um público espantado. Apenas por volta da virada do século a atitude de alguns europeus diante das estranhas personagens vistas nos circos começou a mudar. No mesmo período, iniciou-se, também, o estudo de línguas indígenas. Os lingüistas acharam mais fácil compreender as formas gramaticais dos supostos "selvagens primitivos" quando os deixavam contar coisas. Com o tempo foram acumulados histórias, fábulas, canções e provérbios, que chegaram às mãos do público europeu na forma de traduções. Foi graças a esse material que, por exemplo, os leitores alemães "perceberem com surpresa que um negro pensa e sente igual a nós", como escreveu A. Seidel na introdução à sua compilação *Histórias e canções dos africanos*,[39] publicada em 1896, em Berlim.

Na fase seguinte, estrangeiros converteram-se em fontes de informação não apenas para lingüistas, mas também para cientistas da religião. Estes lhes interrogavam sobre temas que guardavam relação com coisas de seu próprio mundo. Por isso, os europeus apresentavam aos seguidores de outras religiões questões que remetiam à religião dos próprios pesquisadores.

Eis aqui algumas das questões típicas: qual é sua noção de Deus? Qual seu conceito de pecado? Como vocês definem termos como "sacrifício" e "fé"? Muitos entrevistadores mostraram-se, pois, perplexos com o "primitivismo" das religiões de seus interlocutores — que, obviamente, eram muito pouco compatíveis com a dogmática cristã.

[39] Geschichten und Lieder der Afrikaner. (N.T.)

Apesar disso, há mais de cem anos pesquisadores conseguiram reunir dados que hoje talvez já não estejam acessíveis em seus locais de origem. Por outro lado, esses registros intensificaram a impressão de que os elementos recolhidos pertenciam a religiões "primitivas" no sentido "infantil" da palavra. É bem verdade que muitas das histórias de caráter religioso transcritas foram narradas por crianças. Mas, independentemente disso, a substância teológica desses relatos não diz respeito a ouvintes de fora da tribo. A crença dos indígenas não se dirige a estrangeiros; da mesma forma, eles não se preocupam com a fé dos estrangeiros. Mas há barreiras, também, dentro das religiões tribais. O acesso às mais sublimes tradições ancestrais é garantido apenas para indivíduos que estão aptos e dispostos a assumir uma profunda responsabilidade. Tal princípio exclui, naturalmente, crianças. Uma vez que elas fazem sem parar perguntas curiosas, ganham como resposta histórias que satisfazem sua mente infantil. Não é lógico imaginar que os indígenas narravam esses contos também aos estrangeiros que vinham para suas aldeias e se mostravam curiosos por coisas secretas?

Durante a época colonial os europeus não faziam distinção clara entre adeptos de religiões elaboradas e as chamadas religiões primitivas. Acreditavam que as religiões indígenas eram expressões de uma decadência religiosa, e que religiões elaboradas pertenciam apenas ao passado. Em outras palavras, afirmavam que japoneses, chineses, indianos, árabes, africanos, polinésios e outros eram considerados deficitários por não fazer parte da civilização ocidental.

O fim da época colonial marcou a entrada na terceira fase da aproximação européia. Em 1959 foi publicado um artigo do cientista da religião canadense Wilfred Cantwell Smith, que alertou seus colegas sobre o estado alterado da pesquisa.[40] Ele argumentou que, desde a Segunda Guerra Mundial, um número cada vez maior de pessoas viaja para países distantes; da mesma forma, observou, cada vez mais pessoas vindas de longe chegam a nossos países. Além disso, as pu-

[40] SMITH, Wilfred Cantwell. Comparative *Religion*: Whither – and Why? In: ELIADE, M. & KITIGAWA, J. M. (orgs.). *The History of Religion*; essays in methodology. Chicago, 1959. pp. 31-58.

blicações de cientistas da religião, pelo menos as dos que escrevem em inglês, são lidas no mundo inteiro, até mesmo por adeptos das religiões estudadas. Esses e outros fatores levam a um encontro vivo entre as religiões, ou seja, entre indivíduos de diferentes crenças.

Anteriormente, os cientistas da religião estudavam as religiões como se elas pudessem ser observadas sem empatia. O mesmo valia para os adeptos de tais crenças. O elemento inovador na abordagem de Wilfred Cantwell Smith é o que ele chama de "personalização" da Ciência da Religião. Trata-se de uma atitude que atinge tanto o objeto pesquisado quanto o sujeito pesquisador, fazendo com que "nós" nos aproximemos "deles" com um espírito pessoal, superando, dessa forma, as limitações de um estudo impessoal e frio.

A idéia-chave de Smith pode ser resumida na seguinte frase: "O estudo da religião é um estudo de pessoas".[41] Os pesquisadores não deveriam confundir o imediato visível com aquilo que é subjetivamente importante para os seres humanos em questão. Desde sempre são investigados os aspectos externos da religião, mas, agora, é preciso responder a uma nova pergunta: "O que significam esses aspectos para os fiéis?".

Essa "humanização do foco" implica conseqüências importantes para a Ciência da Religião. Smith salienta: "O que eu digo sobre o islã como uma crença viva vale apenas sob a condição de que muçulmanos possam dizer 'amém'".[42] A partir disso as afirmações sobre uma religião são avaliadas como "cientificamente verdadeiras" e confirmadas pelos seguidores a que se referem.

As três fases da aproximação em relação a não-europeus manifestaram-se uma após a outra sem que a seguinte tivesse concluído a anterior. Pelo contrário, elas coexistem até hoje. Estrangeiros já não são trazidos para a Europa com o objetivo de provocar pasmo entre os locais; entretanto, os europeus converteram-se em turistas que, em aviões e ônibus, adentram vilarejos alheios invadindo quintais e templos, espreitando salas de estar e quartos, tocando e fotografando

[41] Ibidem, p. 34.
[42] Ibidem, p. 43.

tudo mediante uma gorjeta; sem outro compromisso além de chegar e desaparecer rapidamente.

Como na segunda fase, ainda hoje os informantes religiosos são interrogados com base em roteiros de perguntas que se baseiam em categorias da doutrina cristã. Além disso, nem todos os cientistas da religião chegam a entrar na terceira fase, caracterizada pelo princípio de que nosso conhecimento sobre outras religiões deve refletir aquilo que seus seguidores crêem.

Seja como for, não há dúvida de que nosso conhecimento sobre religiões alheias é enriquecido pelo encontro vivo com seus adeptos. Como, então, deveríamos abordá-los quando queremos saber o que pensam sobre este ou aquele aspecto visível de sua religião? Desde sempre existiu o método da entrevista conduzida pelo entrevistador, que decide para onde a pesquisa caminha. Outra técnica é a da conversa de múltiplas direções, que se caracteriza pela alternância de sujeito entre os participantes, os quais formulam questões e dão respostas às questões de seus pares. Além disso existe, também, a chamada instrução, na qual o pesquisador é instruído pelos integrantes de outras religiões de acordo com o encaminhamento dado por eles.

Entrevistas

Alguns países fazem uso de censos. O governo aplica questionários à população, que, às vezes, tem como opção de resposta apenas "sim" ou "não". As sondagens de opinião pública que trabalham para obter resultados estatísticos inequívocos com base numa média representativa também funcionam assim; elas oferecem, porém, uma terceira opção de resposta, para os indecisos. Tais pesquisas são planejadas e tabuladas por especialistas e podem servir como referência em análises sociológicas de fenômenos religiosos. A maioria dos cientistas da religião, porém, não dispõe de uma base técnica e dos recursos financeiros necessários para realizar entrevistas representativas de fiéis. Eles são obrigados a optar por um outro procedimento; isso, porém, não implica necessariamente perda de qualidade, uma vez que a profundidade compensa o reduzido universo de pesquisa.

O significado disso pode ser detalhadamente exemplificado por uma pesquisa do norte-americano James R. Walker,[43] que trabalhou por muito tempo entre os *lacota* e a quem devemos um material importante sobre a crença desse povo indígena. Em 25 de março de 1914, Walker entrevistou Finger, um sacerdote muito respeitado entre os *lacota*. O diálogo aconteceu da seguinte forma:

> **Finger:** O que você quer saber? **Walker:** Quando você viu a estrela cadente, gritou: *Wohpa, wohpi-i-i.* Por quê? **F:** Porque isso é *wakan.* **W:** O que é *wohpa*? **F:** É aquilo que você também viu: uma estrela cadente. **W:** O que faz com que uma estrela caia? **F:** *Taku Skanskan.* **W:** Por que *Taku Skanskan* faz com que estrelas caiam? **F:** Porque ele deixa cair tudo o que cai e tudo o que se move ele deixa se mover. **W:** Quando você se move, o que causa seu movimento? **F:** *Skan.* **W:** Quando uma seta é atirada por um arco, o que faz com que ela voe pelo ar? **F:** *Skan.* **W:** O que faz com que uma pedra que eu levante caia no chão? **F:** *Skan.* **W:** Quando levanto a pedra do chão, o que causa esse movimento? **F:** *Skan.* É Ele que lhe dá a força de levantar a pedra, e é Ele que causa, também, todos os outros movimentos. **W:** O arco do qual uma flecha é atirada tem algo a ver com o movimento da seta? **F:** *Taku Skanskan* empresta seu espírito ao arco e faz com que a flecha dispare dele. **W:** O que faz a fumaça ascender? **F:** *Taku Skanskan.* **W:** O que faz a água de um rio correr? **F:** *Skan.* **W:** O que faz com que nuvens passem sobre a terra? **F:** *Skan.* **W:** *Taku Skan* e *Skan* são idênticos? **F:** Sim. Quando se dirige a palavra a Ele, diz-se *Taku Skan-skan.* Quando um sacerdote fala sobre Ele, diz *Skan. Skan* é uma expressão da língua *wakan* dos sacerdotes. **W:** *Skan* e *Wakan Tanka* são idênticos? **F:** Sim. **W:** Ele é *Wakan Tanka Kin?* **F:** Não, trata-se de *Wi,* o sol. **W:** *Wi* e *Skan* são idênticos? **F:** Não, *Wi* é *Wakan Tanka Kin,* e *Skan* é *Nagi Tanka,* o Grande Espírito. **W:** Ambos são *Wakan Tanka*? **F:** Sim. **W:** Além de *Wakan Tanka,* há outros *Wakan?* **F:** Sim, *Inyan,* a rocha, e *Maka,* a terra. **W:** Há ainda outros? **F:** Sim, *Wi Han,* a lua, *Tate,* o vento, *Wakinyan,* os alados, e *Wohpe,* a mulher bonita. **W:** Há ainda algo mais que é *Wakan Tanka*? **F:** Não. **W:** Então, há oito *Wakan Tanka,* não é? **F:** Não, há apenas um. **W:** Você mencionou oito e agora diz que há apenas um. Como isso é possível? **F:** Tem razão, mencionei oito. Há quatro: *Wi, Skan, Inyan* e *Maka.* Eles são *Wakan Tanka.* **W:** Você mencionou mais quatro: a lua, o vento, os alados e a mulher bonita, e você disse que eles são *Wakan Tanka,* não é? **F:** Sim, mas esses quatro são o mesmo, como

[43] *Anthropological papers,* The American Museum of National History, vol. XVI, pp. 154-155.

> *Wakan Tanka*. O sol e a lua são idênticos, *Skan* e o vento são idênticos, a rocha e os alados são idênticos. Esses oito são apenas um. Os sacerdotes sabem como é, mas a gente comum não. É *wakan* (um segredo)...

James Walker continua a perguntar. Diz para Finger que alguns *lacota* tinham explicado determinadas coisas de certas maneiras e quer saber se suas informações estão corretas. O sacerdote confirma ou corrige, alerta Walker para o fato de que diferentes sacerdotes têm opiniões diferentes sobre uma mesma coisa e que o saber sacerdotal difere do conhecimento geral do povo.

Nosso exemplo revela algumas dificuldades. Primeiro, devemos encontrar alguém que possa responder às nossas perguntas e esteja disposto a fazer isso. Também o sacerdote Finger quis saber por que o pesquisador branco quis interrogá-lo. Segundo, é preciso tentar compreender da melhor forma os sentimentos do entrevistado. Os índios, por exemplo, não falam sobre assuntos religiosos em lugares ou momentos errados. O exemplo anterior deixa claro outro problema da entrevista: o roteiro prefixado pelo entrevistador, que apenas pergunta o que considera relevante. O entrevistado, por outro lado, sabe o que seria mais importante para ele e que, de acordo com a norma de Wilfred Cantwell Smith, seria o mais adequado do ponto de vista da Ciência da Religião. Contudo, talvez porque sua polidez não permita, não diz nada. Em todos os casos, o interrogado fica restrito pelo esquema da entrevista.

Conversas

Em 1960, Paul Tillich (1886-1965) viajou por nove semanas para o Japão, onde proferiu palestras, fez excursões e visitas e também falou com filósofos, teólogos e sacerdotes. A soma de todas as impressões adquiridas implicou uma nova experiência, que o levou a fazer a seguinte promessa: "A partir de agora vou combater qualquer provincianismo ocidental nos meus pensamentos e trabalhos".[44]

[44] TILLICH, Paul. Meine Vortragsreise nach Japan 1960. In: *Gesammelte Werke*. Stuttgart, 1972. v. XIII (*Impressionen und Reflexionen*), p. 517.

Uma das suas conversas no Japão deixou uma impressão especial sobre ele:

> O mestre Zen Hisamatsu, que eu já tinha encontrado em Harvard, mostrou-nos o famoso jardim de rochas de 700 anos ligado a um templo. O jardim, cujas extensões humildes lembram as de um quintal oblongo, é circundado por um muro surpreendentemente colorido, produzido pela própria natureza durante cerca de 500 anos. O chão consiste em cascalho arado em um determinado padrão; ainda mais imponentes são as cerca de 15 rochas arranjadas em dois ou três grupos. Elas estão em uma harmonia perfeita em termos de distância, tamanho e proporção. Depois da visita, discuti por mais de uma hora com o senhor Hisamatsu a seguinte questão: o jardim de rochas é idêntico ao universo (a opinião budista) ou apenas unido com o universo por representar uma parte integral dele (minha maneira de ver)? Muitos livros sobre esse problema não teriam substituído aquela conversa particular.[45]

Deveríamos manter a última frase em nossa memória, ou melhor, deveríamos formulá-la de maneira universal: um problema é mais solidamente resolvido por uma conversa do que pela leitura. Livros são escritos para muitos, mas um interlocutor inteligente consentiria em reparar nossos equívocos. Ele pode parar em momentos em que o autor de um livro vai adiante; pode fazer tantos adendos quantos forem necessários, algo que, em autores, não é bem visto; pode perceber, com base nas nossas perguntas, se (ou quanto) entendemos, enquanto um autor é incapaz de ouvir nossas réplicas.

Cientistas da religião esforçam-se por trazer à luz aspectos de uma religião alheia quando conversam com os adeptos. Paul Tillich era teólogo e filósofo da religião, e tinha outros objetivos. Homens de fé e buscadores espirituais partem de uma posição religiosa firme e desafiam seus interlocutores. Ficam contentes quando, em uma conversa, compreendem aquilo em que crêem também segundo uma perspectiva adicional.

[45] Ibidem, pp. 501-502.

Os teólogos possuem outro objetivo quando participam de um diálogo inter-religioso. O "diálogo" tornou-se um programa teológico desde que os países do "Terceiro Mundo" recém-emancipados do colonialismo promoveram a influência de religiões autóctones e reduziram a de missionários cristãos. Todavia, é preciso mais do que apenas boa vontade para falar com o outro. Uma conversa entre representantes de diferentes religiões pode ser bastante árdua, como mostra um exemplo dado por Klaus Klostermaier, originalmente formado em teologia católica que, antes de se tornar professor de Ciência da Religião na Universidade de Manitoba (em Winnipeg, Canadá), ocupava a cátedra de são Pedro em filosofia cristã na Universidade Vaishnava, em Vrindaban, Índia. A fim de estabelecer um diálogo inter-religioso, todas as manhãs o cristão Klostermaier se reunia por uma hora com um sikh e quatro hindus — um vishnuíta, um adepto do *vedanta-advaita*, um devoto do movimento *Bhakti* e um representante do chamado neo-hinduísmo. Ele recorda:

> Demorou algumas semanas até que chegássemos a nos conhecer superficialmente, o que achamos suficiente para começar um diálogo sobre assuntos mais sérios, sem preocupações com incidentes graves. Tivemos a impressão de que alguns de nós teriam que aprender novas línguas, uma vez que muitas das palavras que usávamos — e que considerávamos "evidentes" — tinham outro sentido ou muitos outros significados secundários. Portanto, passamos uma grande parte do nosso "diálogo" para explicar o que um termo queria dizer do ponto de vista de cada tradição. Tivemos muito o que aprender.[46]

Klaus Klostermaier descreve como um desses diálogos matutinos transcorreu. Chega-se à idéia cristã de Deus: Deus fala para os homens, ele é o amor, tem certas qualidades, até mesmo um corpo. Os vishnuístas entendem Deus da mesma maneira. Os cristãos também dizem que "Deus é espírito", o absoluto, invisível e eterno, ou seja, dão-lhe atributos semelhantes aos mencionados por adeptos da doutrina *adv*aita, formulada pelo filósofo hindu Shankara. Os participantes do diálogo inter-reli-

[46] KLOSTERMAIER, Klaus. *Christ und Hindu in Vrindaban*. Köln/Olten, 1968. p. 42.

gioso identificaram outras similaridades, como, por exemplo, o conceito de Trindade, o amor pelo Pai, o Espírito Santo e assim por diante. Ao longo da conversa encontraram muitas semelhanças, embora uma aproximação mais profunda dos aspectos abordados tivesse revelado suas verdadeiras diferenças. Quanto aos efeitos pessoais dos diálogos, o professor cristão resumiu:

> Acabei entendendo muita coisa por ter perdido grande parte da presunção teológica conseqüente da minha formação. Percebe-se quão pouco nos referimos realmente a Deus quando falamos sobre Ele, uma vez que é o próprio homem que quer sobressair na conversa. Tive ainda muitos outros encontros nos quais jamais falamos sobre Deus. E é curioso que também meus amigos me disseram que, muitas vezes, compreendiam mais quando estávamos juntos em silêncio do que quando falávamos.[47]

O exemplo de Paul Tillich no Japão demonstra que uma conversa, mais do que a leitura de um texto, pode resolver alguns problemas científicos. Por outro lado, o segundo exemplo, de Klaus Klostermaier, sensibiliza para os possíveis limites desse método mostrando que, muitas vezes, a reflexão sobre determinados termos afasta-se de seus conteúdos essenciais. Em outras palavras: não se deve confundir Deus com nenhuma noção de Deus, e tal princípio vale para todos os assuntos religiosos.

Embora os cientistas da religião tenham de superar sua presunção para conversar com sucesso, existe uma diferença entre eles e os teólogos quando se engajam em um diálogo inter-religioso. Os teólogos querem não apenas entender a religião do outro, mas também transmitir ao membro da outra religião algo sobre sua religião. Os cientistas da religião querem apenas entender o outro. Esperam esclarecer um ponto que ainda não foi compreendido e, também, que seu interlocutor confirme ou corrija algo que foi anteriormente estudado. Se a fé do cientista da religião tornar-se um tema na conversa, será apenas para indicar ao outro onde há possíveis obstáculos para o correto entendimento.

[47] *Ibidem*, p. 55.

Nem sempre fiéis toleram a forma pela qual cientistas da religião aproximam-se deles. Mais um exemplo comprova isso: em setembro de 1977, a Sociedade Canadense de Ciência da Religião organizou um simpósio para o qual convidou tanto cientistas quanto índios. Os primeiros dariam aulas, enquanto os últimos participariam de seminários. Antes do evento as instruções foram enviadas para os pajés a fim de garantir que, daquela vez — diferentemente do que havia acontecido em eventos anteriores, que se revelaram frustrantes para os especialistas —, se aprenderia algo realmente novo com os índios. Enquanto alguns dos pajés levaram a sério as perguntas padronizadas sobre mitos e ritos, outros se recusaram a consentir que certos temas fossem abordados, o que se relacionava com

> a presunção de que um saber sagrado não pode ser ensinado nem discutido publicamente, mas deve ser apreendido em nível pessoal, de descoberta e intuição. Isso também valia para a autêntica convicção religiosa de que algumas verdades são secretas e de que sua essência é acessível apenas para uma elite ou grupo limitado. Para os cientistas da religião, continua sendo um grave problema saber lidar com fenômenos cuja qualidade religiosa impede a apresentação fora do ambiente religioso.[48]

Os exemplos deixam claros três aspectos: primeiro, as conversas aprofundam nossa compreensão para aquilo que podemos aprender em livros; segundo, é mais fácil falar sobre algo banal do que sobre algo essencial; terceiro, para abordar o essencial é preciso adotar uma linguagem diferente da empregada na discussão científica. Naturalmente, esta não perde sua função, uma vez que "o que dizemos ou deixamos de dizer para o outro pode ser importante. O que uma geração de cientistas ensina pode transformar-se em símbolos políticos para a próxima" — assim escreve o diretor do Centro para o Estudo das Religiões Mundiais[49] da Universidade de Harvard, onde o diálogo inter-religioso tornou-se uma matéria importante. Contudo, o diretor do Centro aponta, também, algumas restrições:

[48] Earle, Waugh H.; Dad Prithipaul, K. *Native religious traditions*, Corporation Canadienne des Sciences Religieuses/Canadian corporation for Studies in Religion, 1979, p. VI.

[49] Isto é, o Center for the Study of World Religions.

> O veículo erudito de conversação faz sentido apenas se todos os participantes estiverem convencidos de que as perguntas religiosas a ser discutidas se referem a indivíduos e podem ser fecundamente aprofundadas pela comunicação interpessoal. Alguns acham isso natural, mas há muitos programas universitários em estudos interculturais em que a comunicação interpessoal é considerada insignificante ou, pelo menos, não muito importante, ou, até mesmo, tida como prejudicial para uma análise científica convencional. Cientistas ocidentais das gerações passadas enfatizaram isso, o que, por sua vez, fez com que o fundador do Centro sugerisse um novo rumo. A necessidade de corrigir, aqui e acolá, a objetividade acadêmica ocidental é ainda quase tão urgente como foi para a geração anterior.[50]

Instruções

Quem interroga alguém quer saber algo específico e dirige-se imediatamente a seu alvo. Aqueles que conversam aproximam-se gradualmente um do outro, com o intuito de discutir um assunto sob todos os ângulos. Quem se submete a uma instrução deixa o conteúdo e o procedimento aos cuidados do seu professor. É possível que alguns achem tal passividade um exagero ou, mesmo, uma impossibilidade para os cientistas, porque aprender sobre aspectos religiosos exige a inversão da atitude rotineira: em vez de falar, é preciso calar; em vez de ir à frente, deve-se seguir o outro; em vez de associar livremente, é preciso ouvir; em vez de se preparar para fazer objeções, há que se abster de julgamentos. Quem não aprendeu isso — o que, de fato, não é fácil de aprender — corre o risco de deixar de ouvir algo importante ou, pior, de impedir que o professor comece a falar.

Há sábios que se comprometem a ensinar todo o mundo. Por exemplo, todos os que aprendem a praticar a meditação budista *satipatthana* têm o direito de receber diariamente instruções do mestre, seja em grupo, seja individualmente. Outros sábios, como os gurus hindus, selecionam quem merece ser ensinado. O mesmo vale para sacerdotes e sacerdotisas das chamadas religiões tribais. Eles escolhem

---

[50] CARMAN, John B. *Bulletin*; Center for the Study of World Religions. Harvard University, Fall 1982. pp. 9-10.

discípulos entre os fiéis das suas comunidades, mas não entre os cientistas da religião — que são de fora. Isso é a regra, mas há exceções. Os elementos mínimos que poderiam qualificar um cientista da religião como adepto são honestidade e respeito. Honestidade exclui intenções clandestinas, e isso é importante, uma vez que muitos sábios preocupam-se com a possibilidade de que seus ensinamentos sejam publicados de maneira sensacionalista. Respeito impossibilita proselitismo, seja em nome de outra religião, seja em prol de uma cosmovisão racionalista ou de uma ideologia materialista.

Encontramos um exemplo clássico para esse tipo de instrução em Marcel Griaule (1898-1956), africanista da Universidade de Sorbonne em Paris. Durante quinze anos ele viajou com colegas mais novos para estudar os *dogon* que vivem ao sul da cidade de Timbuktu, nas margens do rio Níger — em uma região que, naquela época, pertencia ao Sudão Francês (atual Mali) e que, atualmente, faz parte do Alto Volta. Em outubro de 1946, Griaule teve um encontro com um caçador cego chamado Ogotemmeli, que em criança perdera a visão de um olho em conseqüência da varíola. Muitos anos mais tarde, enquanto caçava javalis, sua espingarda explodiu e isso destruiu seu rosto, incluindo-se o segundo olho. Foi iniciado nos segredos de sua religião aos 15 anos pelo avô. Depois da morte deste, passou a aprender com seu pai. No total, foram vinte anos de formação.

Ogotemmeli tinha observado atentamente as pesquisas feitas pelos brancos em sua aldeia. Todavia, demorou mais quinze anos até tomar a decisão de revelar seu saber para o líder da expedição. Seus ensinamentos para Marcel Griaule foram dados em trinta e três dias, e "expuseram o esqueleto de uma cosmovisão cujos conhecimentos acabaram com todas as fantasias que até então se tinham sobre a mentalidade do negro em particular e do primitivo em geral".[51]

Agora, no fim do parágrafo sobre "indivíduos religiosos" como fontes de conhecimento em Ciência da Religião, pode-se esclarecer o que era incompreensível no início: quantos fiéis é preciso pesquisar?

[51] GRIAULE, Marcel. *Schwarze Genesis.* Freiburg/Basel/Wien, 1970. p. 10.

Uma vez que nem todos são acessíveis, é aconselhável questionar a média representativa, embora o resultado reflita apenas um perfil geral do coletivo, mas não as nuanças individuais. Quando se tem interesse não por características quantitativas, mas sim por aspectos qualitativos, onde deveríamos buscar? Uma fonte seriam representantes oficiais das religiões, mas às vezes, por determinadas razões político-religiosas, eles não podem responder francamente. Há outras fontes, por exemplo a representada pelos eruditos religiosos. Todavia, eles tendem a se especializar demais, fundam escolas e contra-movimentos, e, enquanto nós queremos ouvir algo sobre o cotidiano dos fiéis contemporâneos, eles citam autoridades que remontam aos tempos da primeira geração na história da sua religião. Por isso, deveríamos perguntar-nos se realmente vale a pena consultar especialistas de uma religião. Preferimos adeptos que testemunham sua fé aos estudiosos que a analisam. É significativo quando um seguidor comum fala sobre si mesmo e sobre o que crê sem se referir apenas a algo teórico, decorado.

Quando achamos tais fiéis, de que maneira deveríamos falar com eles? Cientistas da religião alemães, por exemplo — que se comunicam na própria língua com adeptos de uma comunidade religiosa na Alemanha —, não enfrentam problemas lingüísticos, mas isso pode acontecer em caso de uma pesquisa no exterior, especificamente em países não europeus. Há três maneiras de superar tais obstáculos: primeiro, precisamos verificar se os fiéis a ser investigados falam inglês ou uma outra língua européia. Em caso positivo, é preciso ter cuidado com a probabilidade de que, para muitos nomes e experiências da religião alheia, não existam expressões correspondentes em nossa língua. Isso pode fazer com que as explicações dadas por nossos interlocutores com relação à sua realidade religiosa pareçam desajeitadas e inadequadas. A segunda possibilidade consiste em contratar um tradutor, mas ele também pode ser incapaz de preencher as lacunas lexicais ou, mesmo, pretender "endireitar" o que foi falado para que o conteúdo faça sentido em uma língua européia. Melhor seria seguir uma terceira estratégia e aprender a língua dos fiéis — dessa forma não existiria mais ninguém que poderíamos culpar por possíveis mal-entendidos.

4. Vida religiosa

Textos explicam, imagens e itens expostos em museus ilustram, fiéis individuais testemunham. Porém, apenas quando colocam essas fontes na vida religiosa real, em um contexto, é que a busca dos cientistas da religião por um conhecimento autêntico aperfeiçoa-se. Depois de ler, observar e ouvir, chega o momento de vivenciar a religião alheia pesquisada. Vivenciar significa ao mesmo tempo ver, ouvir, cheirar, tocar e saborear. Em vez de olhar com espanto de dentro de seu ambiente doméstico para algumas amostras exóticas trazidas de países distantes, o pesquisador deixa-se cercar pela totalidade viva de uma religião alheia.

Cientistas da religião preocupados com riscos fatais não partem para uma viagem longa de pesquisa. Talvez alguns ainda receiem um confronto doloroso entre sua imagem perfeita da religião alheia e uma realidade repugnante. A maioria dos que viajam enfrenta obstáculos por falta de tempo ou dinheiro. Aqueles que são obrigados a economizar tempo preferem circuitos que passem por um número maior de lugares no menor número de dias possível. Quase sempre o itinerário de uma viagem acadêmica é muito apertado: de manhã há um encontro do cientista viajante com o professor "X", à tarde com o sacerdote "Y"; no dia seguinte, pela manhã, ele visita um templo, à tarde dá uma palestra, para logo depois partir para uma universidade na próxima cidade. Aquele que, graças ao apoio de uma instância acadêmica, não tem pressa, realiza uma viagem mais longa; ele teve, porém, de superar obstáculos anteriores, uma vez que se exige do pesquisador a anexação de um esboço minucioso do projeto à proposta de financiamento. Quando o apoio é aprovado, o cientista é obrigado a realizar a pesquisa de campo como fora previsto — obviamente, sem desvios.

Só mantém a liberdade aquele que realiza sua pesquisa por conta própria durante suas férias no referido país. Provavelmente terá de abrir mão do conforto, mas as vantagens não têm preço. Não é preciso marcar os itens já concluídos em um itinerário predefinido, tornando-se, assim, flexível para reagir espontaneamente àquilo que se apresenta no momento. Uma vida religiosa alheia é como um rio

no qual se pode deslizar suavemente. Quando temos confiança e não nos agarramos à margem, sua correnteza leva-nos — ou seja, se não sentimos a necessidade de superar um medo paralisante, ela pode nos guiar para descobrir coisas não imaginadas anteriormente.

Religião não reduzida, ou: sobre a experiência de estar no meio dos acontecimentos

Tudo o que até então os cientistas da religião conheciam de forma parcial ou marginal é vivenciado quando fazem pesquisa de campo *in loco*, em meio a acontecimentos religiosos. Imaginemos um monge budista em visita ao nosso país; ele recebe um convite para visitar nosso Departamento de Ciência da Religião. Encontramos um asiático delicado, envolto em panos amarelos, que nos fala sobre sua religião. Se alguém transcrevesse essa fala, ninguém seria capaz de identificar, posteriormente, onde a palestra foi dada. O mesmo valeria para uma gravação em fita, a não ser que um ruído de fundo revelasse algo sobre o contexto original. Agora, imaginemos a situação de maneira inversa. Nós somos os visitantes em Colombo, capital do Sri Lanka, no mosteiro daquele monge, em sua cela. Ele está sentado em uma cadeira baixa, enquanto nós estamos sentados em um nível mais baixo, perto de seus pés, em um banquinho. O ar quente é penetrado pelo cheiro de flores de plumérias. O que o monge diz não precisa ser necessariamente diferente do que ele diria no nosso ambiente acadêmico doméstico, todavia, que diferença as circunstâncias fazem! Enquanto em nosso Departamento de Ciência da Religião acompanhamos sua fala apenas com os ouvidos e olhos, em Colombo nosso nariz experimenta cheiros estranhos, o corpo precisa suportar um extraordinário calor úmido e, quando aceitamos um chá ou uma água de coco bem adocicada, nossas papilas gustativas também entram em ação. Em nosso país o monge era o estrangeiro, agora nós estamos nessa condição; em nosso país ele se comportava de maneira insegura, em Colombo nós estamos inseguros, uma vez que ainda temos muito a aprender e a conhecer melhor; em nosso país ele nos falava sobre sua religião, aqui pode mostrar coisas, levar-nos a um passeio pelo

mosteiro, convidar para uma reunião dos monges, meditação, pregação ou para uma festa de lua cheia de que participamos no meio de muitos outros leigos com roupas brancas. Se ele simpatizar conosco, talvez queira abençoar-nos e, com outros monges, cantar *pirit* para nós.

Assim, podemos saber como um indivíduo se sente quando fica no meio dos acontecimentos em vez de olhar de uma posição marginal, ou seja, de uma perspectiva acadêmica distanciada. É difícil, no entanto, vivenciar a totalidade de uma religião. Constantemente descobrimos novos fatos que nos chamam a atenção. Isso nos torna míopes e faz com que a totalidade se desvaneça ou, mesmo, desapareça. Ela está, porém, sempre presente, matizando todos os detalhes. Se percebemos ou não a totalidade, isso depende da nossa capacidade de percepção. Às vezes ela ganha formas apenas retrospectivamente, quando já estamos de volta ao nosso país.

Ernst Benz (1907-1978) deu testemunha disso. Foi docente de História da Igreja na Universidade de Marburgo (Alemanha) e tinha muita simpatia pela Ciência da Religião. Também lecionava como professor visitante na Universidade Doshisha, uma instituição cristã em Quioto (Japão). Mais tarde, escreveu a respeito de suas experiências no Japão:

> É um dos *insights* mais surpreendentes quando se percebe quão cegos somos diante daqueles fenômenos e eventos — que não correspondem às tradicionais formas de vida e às idéias a que estamos acostumados — em nosso ambiente íntimo. Isso vale especificamente para a esfera da religião. Mesmo que vivamos hoje em um mundo secularizado, somos ainda tão influenciados pela herança espiritual humanista-cristã do nosso continente, que nossa percepção se dirige automaticamente a impressões impostas pela vasta tradição cristã, por suas pseudometamorfoses ou por manifestações antagônicas anticristãs e anti-eclesiásticas. Apesar de ter realizado diversos estudos anteriores no âmbito da Ciência da Religião, foi apenas minha estada em países budistas que me elucidou sobre religiões não cristãs. Momentos como os seguintes contribuíram espontânea e inconscientemente para a mudança do meu olhar: o contato cotidiano com amigos budistas; a discussão franca sobre problemas existenciais do ponto de vista do *dhamma*;[52] a influência imperceptível de experiências estimuladas por conviver em um ambiente budista; o impacto estético da arte budista, que não se restringe a ícones ritualistas, mas se estende a uma determinada apresentação artística de todas as for-

[52] Termo em páli que significa "doutrina budista". (N.T.)

> mas de vida; as caminhadas em terrenos espaçosos e jardins de templos; a vista de paisagens budistas características, que impressionam não somente pela distribuição sensível de edifícios religiosos, como também pela aparência natural de arborização das montanhas e colinas com cedros, cerejeiras e ameixeiras; e, até mesmo, a cozinha japonesa. Tudo isso contribuiu para a mudança da minha postura, embora só tenha percebido isso quando voltei para minha pátria.[53]

Pode-se dizer, portanto, que a experiência da totalidade é dada ao cientista da religião como um bônus ou um *plus* quando ele viaja para pesquisar "sua" religião de interesse acadêmico. Contudo, uma vez que tal experiência não é mensurável ou passível de registro em uma linguagem científica, não é muito útil como objeto de estudo. Vivencia-se a totalidade, e os cientistas que passam por essa sensação adquirem uma segurança instintiva de avaliação. Por exemplo, quem esteve com africanos na África, e não apenas estudou aspectos da sua fé em livros, fica "de cabelo em pé" diante dos absurdos que alguns cientistas da religião divulgam sobre a religiosidade africana. Pode-se, com base nisso, estipular uma regra metodológica e solicitar que pesquisadores desistam de qualquer afirmação sobre uma religião alheia antes de a terem vivenciado na sua totalidade real.

Vida religiosa pública, ou: sobre o dever de não desviar o olhar

Rudolf Otto (1869-1937), professor na Universidade de Marburgo, gostava de viajar, mesmo que, com o passar dos anos, tenha ficado cada vez mais cansado. Ainda antes de seu primeiro exame teológico, esteve na Grécia. Em 1895 viajou para Jerusalém via Egito, onde foi testemunha de práticas de coptas e dervixes. Em 1900, durante férias de verão na Rússia, teve a oportunidade de conhecer a Igreja Ortodoxa. Em 1911 aproveitou uma viagem de passeio a Tenerife (nas Ilhas Canárias) para visitar a África do Norte. No fim do mesmo ano, partiu para uma viagem de dez meses pela Índia, Birmânia, Japão e China. Depois da Primeira Guerra

[53] Benz, Ernst. Meine buddhistischen Nachbarn. *Antaios* III (1962), p. 420.

Mundial esteve nos Estados Unidos e, entre outubro de 1927 e 1928, foi para o Ceilão (atual Sri Lanka) e, novamente, para a Índia.

Um de seus relatórios de viagem ficou famoso. Foi escrito em 1911 na cidade marroquina de Magador e diz:

> Uma sala pequena e meio escura, com menos de dez metros de comprimento e menos de cinco metros de largura. Uma luz ofuscante vinda de cima. Lambris marrons nas paredes, enegrecidos pela fumaça de candeeiros de azeite. Junto às paredes, bancos com assentos separados, como cadeiras de coro para frades mendicantes. Na parede estreita um relicário alto e, no meio, um altar pequeno com um púlpito largo. Para me trazer para cá, Chajjim el Malek tinha passado comigo por labirintos do gueto e por duas escadas tenebrosas e apertadas: uma sinagoga antiga, ainda intocada pelo Ocidente. Há cerca de quarenta sinagogas aqui, em sua maioria fruto de doações de particulares e localizadas em casas privadas, mantidas como capelas domésticas atendidas por rabinos e gente da classe tradicional. São lugares, ao mesmo tempo, de oração e de ensino do Talmude.[54] É sábado, e já no corredor escuro e sujo escutamos o murmúrio de rezas e recitações, aquela cantilena nasal que a sinagoga transmitiu tanto à igreja quanto à mesquita. O som é eufônico e, logo, é possível distinguir certas modulações rítmicas e cadências que se seguem e alternam como temas. Inicialmente não se conseguem ouvir palavras distintas; já se está a ponto de desistir quando, de repente, surge o vozerio. Com um sobressalto solene que corre pelo corpo ouve-se, inequívoca, clara e harmonicamente, a entoação *Kadosh Kadosh Kadosh Elohim Adonai Tzevaot Male'u Hashamajim Wahaaretz Kevodo*[55] — essas são as palavras mais solenes que jamais saíram dos lábios humanos, sempre de forma emocionante, repercutindo no mais fundo da alma, comovendo de maneira estremecedora o segredo do supramundano que lá dorme.[56]

Retrospectivamente, essa experiência decorrente da glorificação em Isaías 6,3 foi interpretada por alguns autores como a origem inspiradora do livro *O sagrado*, principal obra de Otto. Seja como for, seus relatos de viagem explicam como o pesquisador se tornou receptivo às impressões de vida religiosa alheia, especificamente do ponto de vista

[54] Compilação da tradição, das doutrinas e dos costumes dos judeus. (N.T.)

[55] Cf. Isaías 6,3b. (N.T.)

[56] Otto, Rudolf. Vom Wege. *Die christliche Welt* 25:30 (1911), pp. 708-709.

dos ritos. Nem todos conseguem isso. Basta que se pense em certos missionários que fogem de qualquer rito não cristão, às vezes, até, de ritos de outras denominações cristãs, para não precisar ver com os próprios olhos algo "horrendo" associado à idolatria ou, até mesmo, a culto satânico.

Como a seguinte citação mostra, Rudolf Otto, apesar da sua abertura espiritual, não abandonou, afinal de contas, sua postura teológica cristã, nem quando documentou, com palavras de tamanha empatia, sua experiência do "santo, santo, santo" na sinagoga marroquina:

> Ao mesmo tempo impôs-se com força na minha alma a tragédia daquele povo, cujos membros, depois de ter rejeitado todos os bens mais autênticos e sublimes de suas tradições e do seu espírito, agora lamentam sobre sua religião mumificada, preservando suas crostas e seus trajes.

É possível entender, com base em citações como a anterior, por que um cientista da religião, quando exerce sua profissão, deve colocar um parêntese em sua fé pessoal, uma vez que, se ela sobressaísse, poderia distorcer o objeto pesquisado. Tal distorção aparece quando o pesquisador — em vez de olhar e ouvir com a mente aberta — parte para avaliações espontâneas e descontroladas, feitas com a cabeça repleta de comparações. A recepção de algo desconhecido gasta toda a nossa energia. Enquanto passamos por esse processo, deveríamos suspender nossos julgamentos.

Julgamentos fazem com que o indivíduo goste de certo fenômeno e de outro não. Quando gostamos de algo, geralmente queremos mais, mas evitamos ter contato com algo que não nos apraz. Dessa maneira, os objetos são escolhidos de acordo com as preferências pessoais. Nesse sentido, Rudolf Otto mostrou-se parcial por não ter suprimido seu julgamento enquanto pesquisava. Um dia antes de sua experiência na sinagoga, o teólogo alemão havia brilhado com seu bom conhecimento da Bíblia hebraica, quando visitava, com Chajjim el Malek, uma escola judaica. Otto recordou que seu saber sobre o judaísmo tinha deixado seu guia bastante espantado e registrou: "Estendeu a mão a mim e disse: 'Amanhã levo o Senhor para a circuncisão'. Eu tive dificuldades em repelir esse exagero de gentileza".

Diferentemente de representantes de outras disciplinas, os cientistas da religião não deveriam esquivar-se de nenhum detalhe da vida religiosa. Não se deve concentrar em aspectos supostamente mais valiosos do que outros. Em muitas culturas há coisas que os europeus poderiam achar antipáticas ou, mesmo, asquerosas. Não obstante, elas são parte da totalidade de uma religião viva. Um cientista da religião bem preparado deve ter "nervos de aço". Para que o leitor não entenda mal essa alusão, damos um exemplo de situações possíveis nessa profissão. Novamente citamos Klaus Klostermaier, em seu esforço de enfrentamento da realidade em Vrindaban:

> Vi um jovem nu que estava deitado, com a cabeça para baixo, em uma calha de esgoto. Começou, com a mão em forma de concha, a jogar os dejetos do esgoto sobre si: um ato ritual a que ele se sentira obrigado. Logo depois chegaram os *bhangis*, ou seja, os lixeiros, membros de uma casta impura. Alguns removiam os excrementos que se acumularam durante a noite varrendo-os com uma vassoura para as canaletas, outros, que carregavam peles de cabra com água, enxaguavam o chão para que as fezes fossem transportadas para o rio. Uma massa consistente, preta, corria pela calha. O jovem encheu sua mão com ela e colocou-a sobre a cabeça. O sumo espesso espalhou-se lentamente e, enquanto escorria, deslizou sobre seu rosto. A seguir, o homem apanhou mais uma porção, levou-a à boca e engoliu com dificuldade. Todavia, o estômago rebelou-se e ele teve de vomitar. Encheu a mão mais uma vez, vergado pelo enjôo. A partir daí o estômago acostumou-se, e o homem devorou uma porção atrás da outra daquela porcaria opaca, preta, malcheirosa.[57]

O homem jovem era um daqueles hindus que acreditam literalmente na doutrina de que tudo é *brahman*, ou seja, que deus está presente em tudo, tanto no pão quanto nos excrementos. São devotos do deus *Shiva* que moram nos crematórios e que, às vezes, se alimentam de cadáveres. Enquanto eles existirem, farão parte do hinduísmo. Quem autorizaria cientistas da religião europeus a omitir esses fatos no estudo da totalidade daquela religião viva?

---

[57] Klaus Klostermaier, op. cit., p. 67.

Vida religiosa não pública, ou: sobre a confiança mútua

Em muitas religiões há esferas ocultas. Descrentes não podem viajar à Meca. Mulheres são proibidas de entrar nas salas principais das sinagogas. Homens são excluídos de alianças religiosas femininas. A separação de sexos por razões religiosas não representa um grande problema diante da divisão do trabalho entre os cientistas da religião: "os" colegas fazem pesquisas em locais restritos aos homens, "as" colegas investigam lugares reservados a mulheres. No caso da diferença entre crentes e não-crentes, não há solução.

Algumas comunidades religiosas, especificamente as intituladas "seitas para jovens" em alguns países europeus, ou os chamados *cults*[58] nos Estados Unidos, são suspeitas de atividades criminosas. Para que se possam denunciá-las, às vezes, jornalistas ou detetives nelas se infiltram. Passam-se por adeptos e procuram por indícios. Distinguem-se dos cientistas da religião em dois sentidos: primeiro, dissimulam uma fé; segundo, interessam-se exclusivamente por procedimentos que ocorrem no lado sombrio da religião. Os cientistas da religião não devem enganar membros de grupos religiosos para neles adentrar com sucesso. Além disso, prestam atenção em tudo e não apenas em aspectos que poderiam colocar seguidores e líderes religiosos em situações equívocas. Portanto, os cientistas da religião não trabalham nem para o ministério público, nem para a imprensa sensacionalista, mas têm objetivos próprios. Querem investigar como algo realmente é. O julgamento de como algo é, ou seja, se é bom ou mal, varia de acordo com a avaliação subjetiva, ou seja, do ponto de vista de cada um. Nossa imagem de uma religião alheia não corresponde, necessariamente, à de seus seguidores. Os cientistas da religião podem evitar a oscilação entre posições contraditórias quando aceitam a perspectiva dos adeptos, mesmo que ela esteja em oposição à opinião de um outro cientista da religião, cuja avaliação particular aleatória expresse um julgamento sobre a fé alheia.

---

[58] Lit. "cultos". Em 1932 a designação foi introduzido na sociologia da religião por Howard Becker. Desde essa época se refere a novas formas religiosas que escapam da caracterização como Igreja, denominação ou seita. (N.T.)

Fica em aberto a questão de como cientistas da religião devem obter informações sobre uma religião quando seus adeptos impossibilitam o acesso a elas. Admiramos a coragem de viajantes científicos no passado. Europeus ousados, disfarçados de tibetanos, chegaram à cidade proibida de Lhasa, capital do Tibete. Em uma época em que os europeus arriscavam a vida se fossem detidos na África do Norte, alguns estudaram a língua árabe e os costumes muçulmanos a fim de poder explorar o Saara e o Marrocos. Europeus arrojados tentaram, até mesmo, entrar em Meca. Deveríamos imitá-los?

Hoje, arrisca-se a vida apenas em casos extremos; é mais provável ser espancado ou, pelo menos, seriamente advertido — provavelmente por isso, porém, ninguém desiste da espionagem. Há outro motivo que impede tal tipo de pesquisa: perderíamos nossa credibilidade! Quando um fiel abre voluntariamente suas portas, não precisamos arrombá-las. Até que isso aconteça, temos de esperar, pois ainda não chegou o momento certo. Em primeiro lugar, os cientistas da religião devem entender os fiéis. Temos de lhes mostrar nossa paciência, uma vez que não é fácil, para eles, destravar suas portas para nós. É possível que pensem e discutam por um bom tempo ou, até mesmo, que prefiram aguardar um sinal de seus ancestrais ou deuses. Talvez nos observem para saber se merecemos sua confiança. Muitas vezes há métodos próprios para testar nosso interesse sério em sua religião. Parece que, para eles, não é tão importante o que respondemos, mas a forma como damos a resposta. Querem saber se nos escondemos atrás de uma máscara e o que se encontra atrás dela. Querem descobrir nossos segredos. Se não fingirmos nossas intenções, começarão a confiar em nós. Colaboram conosco quando não têm mais suspeitas. Levam-nos para cerimônias não públicas, nas quais nos dão atenção para impedir contratempos. Se eles mesmos praticam um ritual, deixam-nos assistir ou, até mesmo, incluem-nos neles. Tratando-se de líderes inacessíveis para os fiéis comuns, permitem que sejamos chamados e provam sua abertura. Explicam-nos o que não está claro para nós e fazem tudo para que entendamos corretamente o que querem mostrar.

O que fazer se eles chegarem à conclusão de que não merecemos sua confiança? Talvez alguns pesquisadores percam sua paciência e usem um truque para vencer os obstáculos de maneira antiética.

Outros não se contentam com a rejeição e insistem. Melhor seria aceitar a situação. Talvez os representantes da religião do nosso interesse finalmente mudassem de posição se mantivéssemos nossa paciência. Caso contrário, deveríamos conformar-nos e sobreviver à frustração, uma vez que é impossível participar de tudo. O reconhecimento desse fato faz com que apreciemos ainda mais as oportunidades bem-sucedidas.

Sobre a observação, ou: a distância mantida

Até agora nos referimos *àquilo que* religiões alheias nos fazem vivenciar. Nos próximos parágrafos faremos uma reflexão sobre *como* vivenciamos os momentos anteriormente exemplificados. Há pelo menos duas possibilidades estratégicas: primeiramente, poderíamos posicionar-nos no centro da vida religiosa e observar o que ocorre ao nosso redor; a segunda opção é entregar-se ao fluxo da vida religiosa e dela participar ativamente. Nenhuma das duas estratégias deveria ser excluída, mas uma ou outra de acordo com as circunstâncias.

A observação é o método científico por excelência. Observa-se o que acontece. Em laboratórios, cientistas observam como um material reage a estímulos externos; em estufas, observa-se o crescimento de plantas; em recintos, o comportamento de animais. Manipula-se com curiosidade o que foi observado. Se uma planta floresce apenas a cada dois anos, será possível acelerar ou retardar esse processo? Muitos animais crescem sob a proteção materna, mas o que acontece se a mãe for afastada por dois ou três dias depois do nascimento do filhote? Quem faz experimentos observa constantemente que novos procedimentos impõem sua vontade ao item estudado. Uma vez que a matéria física não possui vontade própria, e as ciências exatas são freqüentemente consideradas disciplinas modelares, há um costume em círculos acadêmicos de falar a respeito de "objetos" da pesquisa, sejam eles coisas inanimadas, sejam vivas. Nesse sentido, exige-se também que algo vivo submeta-se — sem questionar ou reclamar — às condições prefixadas dos experimentos.

A Ciência da Religião — graças a Deus! — nunca chegou a tal ponto. O estudo de uma religião pressupõe respeitá-la e não manipulá-la. Se achássemos a resposta a uma pergunta acadêmica mais importante do que a vontade dos respectivos fiéis, isso significaria inverter o princípio da personalização da Ciência da Religião.

Os cientistas que desistem de experimentos observam o que ocorre naturalmente diante deles. Observam o movimento de estrelas, o comportamento de um vulcão, do tempo e dos seres vivos. Etólogos observam animais e, às vezes, também seres humanos. Nos Estados Unidos, trabalham de preferência em laboratórios; na Europa, têm acumulado um depósito de conhecimento com base em pesquisas em ambientes naturais. Uma vez que animais alteram seu comportamento natural na presença de pessoas desconhecidas, os cientistas aproximam-se deles para que se acostumem com os observadores. Ao mesmo tempo, os pesquisadores começam a conhecer melhor "seus" animais e estabelecem uma relação com eles. Contudo, mantêm uma certa distância, o que é natural para esse tipo de investigação. O mesmo vale para pesquisas sobre seres humanos? Embora sejam seres que se destacam do mundo animal por várias características, incluindo-se a religião, há aqui, também, uma barreira entre observador e observado. Ninguém gosta de ser espreitado. Ser encarado por um olhar frio pode ser incômodo. Um olhar cheio de admiração também cria uma distância entre o observador e seu ídolo. Seres humanos tendem a se sentir mais confortáveis quando são olhados com carinho, e olhares carinhosos podem captar mais do que aqueles que fazem registros "objetivos". Estabelecer uma relação de carinho, porém, pode demorar, e quem quer economizar tempo prefere não abandonar sua rotina acadêmica.

Os cientistas da religião aprenderam a ver os fiéis como fontes importantes. De acordo com sua formação acadêmica, utilizam tais fontes do mesmo modo que fariam com outras. Explora-se uma fonte o mais possível. Estudam-se profundamente as afirmações dos fiéis advindas de perguntas metodologicamente construídas e controladas. As respostas não somente nos dizem de onde vem o saber religioso dos fiéis, o que eles mesmos, seus pais e seus filhos pensam sobre aquilo que sabem; elas também apontam para o que não é dito aos pesquisadores e para os motivos desse silêncio.

Sobre a participação, ou: agir para compreender

Em muitos casos, pode-se perguntar ou observar algo, mas há aspectos da realidade que o pesquisador compreende apenas se empreendê-los. Por isso, alunos de arqueologia, por exemplo, tentam fazer fogo com ferramentas pré-históricas. Pelo mesmo motivo, estudantes de latim constroem modelos de embarcações romanas e etnólogos cozinham carne e legumes em panelas de barro como os polinésios. Tais ações distinguem-se de experimentos por imitar algo real. O que é feito é dado concreto, e o que se desviar do original falhará, mesmo que o erro implique, por acaso, o descobrimento de algo novo.

Age-se muito em religiões vivas — na maioria delas, o falar é muito menos expressivo do que o agir. Portanto, a imitação de ações pode enriquecer a formação em Ciência da Religião. Quem reconstrói um altar africano, põe em cena uma ordenação de monges budistas ou monta a maquete de um templo hindu, aperfeiçoando um conhecimento superficial até então adquirido apenas pela leitura de livros.

Se a imitação fizesse parte do estudo oficial, poder-se-iam ter aulas práticas na universidade. Será que isso, um dia, vai realmente acontecer? Provavelmente não, pelo menos enquanto cientistas da religião formarem-se como especialistas em textos. Todavia, ninguém precisa envelhecer aguardando que a inflexível administração acadêmica tome a decisão necessária. Cada cientista da religião pode expandir suas experiências por conta própria, até mesmo em casa, fazendo o que adeptos de uma religião alheia fazem. Muçulmanos fazem jejum por um mês durante o qual, entre a madrugada e o fim da tarde, não comem, não bebem nem fumam. Reúnem-se para a refeição apenas depois do cair da noite. Não é necessário converter-se ao Islã para jejuar durante alguns dias como os muçulmanos. Monges e monjas budistas levantam-se às quatro horas da manhã. Podemos tentar seguir às vezes, também, essa rotina. Há hindus devotos que, durante um determinado tempo — ou mesmo por anos —, não falam uma única palavra. Comunicam-se por meio de mensagens escritas em uma pequena lousa, o que impede a loquacidade.

Qual é o benefício de tal tipo de imitação? Não se deve experimentar o que é considerado "fantástico" ou "esquisito". Não estão em jogo nem avaliações particulares, nem preconceitos. Também deve ser difícil vivenciar os sentimentos religiosos específicos pelos quais os fiéis passam quando jejuam, guardam silêncio ou peregrinam. Contudo, podemos experimentar sensações como fome e sede, a dificuldade de não proferir nenhuma palavra ou a qualidade de um dia que começa de madrugada com uma contemplação. Passando por experiências desse tipo, conheceríamos os fiéis de outras religiões melhor e de maneira diferente do que por meio de traduções dos seus textos sagrados.

Temos de "obrigatoriamente" passar por algumas experiências para entender uma religião alheia melhor. Um exemplo é a meditação budista chamada *satipatthana*. Há dois *sutras*[59] sobre esse assunto atribuídos ao próprio Buda. Poder-se-ia trabalhar com eles cientificamente e tratá-los como a outros textos, analisando-os do ponto de vista hermenêutico, lingüístico ou histórico. Poder-se-ia, também, comparar os originais em páli com versões posteriores em sânscrito e, os dois, com as traduções para o chinês ou outras línguas. Poder-se-ia reconstruir a teoria e a prática de *satipatthana* a partir do início do budismo e ao longo de sua história. Poder-se-ia interessar pelo lado psicológico de *satipatthana* e procurar uma explicação teórica. Seria trabalhoso, honroso e profundamente científico, mas todos os resultados refletiriam nossos esforços meramente intelectuais. Acabaremos entendendo o que é *satipatthana* se a praticarmos sob a orientação de um mestre de meditação. É a única maneira de saber sua verdadeira essência, mesmo que tivéssemos não mais do que um dia ou, até mesmo, algumas horas para esse exercício.

Tudo o que foi dito sobre o tema de aprendizagem e experiência por meio de ação é passível de teste sem que saiamos do nosso país. Todavia, no país da religião alheia que é objeto de nosso interesse, encontraremos inúmeras oportunidades para participar da vida religiosa dos seus seguidores. Estando no meio deles, fazemos como fazem. Isso é realmente necessário? Estou convencido de que sim e cito um modelo que considero

[59] Lit. "fio", "barbante". Aforismos sagrados ou uma coleção destes. (N.T.)

paradigmático para o futuro. Refiro-me ao Instituto de Estudos sobre o Islã na Universidade McGill, no Canadá. Wilfred Cantwell Smith escreve o seguinte sobre a programática desse instituto:

> Se eu não amar meu vizinho, posso conhecê-lo apenas de maneira superficial. Na Universidade McGill esse princípio é levado tão a sério que nenhum candidato não muçulmano é aceito se não tiver um estudante muçulmano como tutor, com quem ele possa aprender e preparar-se para a banca examinadora[60]

Por essa razão, o número de alunos muçulmanos e não muçulmanos é equivalente. Daqueles que terminaram seus estudos no Canadá e querem fazer seu doutorado, espera-se

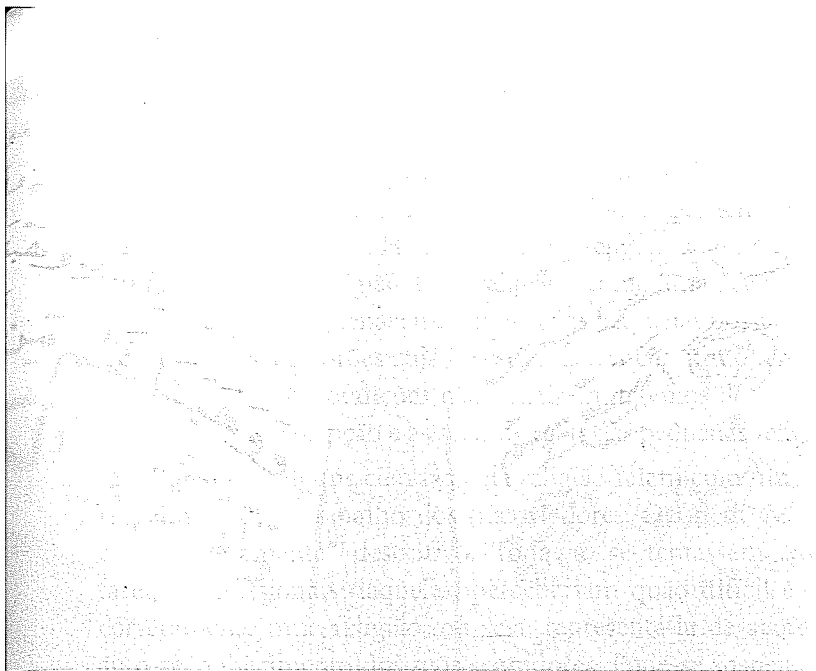
> que tenham ficado, desde que já adultos, por um bom tempo no mundo islâmico, não importa se antes, durante ou depois do seu projeto na Universidade McGill. Na melhor das hipóteses, por um período mínimo de dois anos, mas, de qualquer modo, por pelo menos um trimestre.[61]

Segundo Wilfred Cantwell Smith, esse pré-requisito não é menos importante do que um estágio em um hospital realizado antes que um médico candidate-se ao doutorado em sua área acadêmica. Quanto aos professores do instituto islâmico, espera-se que visitem as comunidades religiosas a respeito das quais publicam e que tenham estabelecido laços fortes com os respectivos fiéis. Tal tipo de acesso imediato à vida de uma religião alheia corresponde "ao acesso de um professor de química a um laboratório da sua matéria".[62]

---

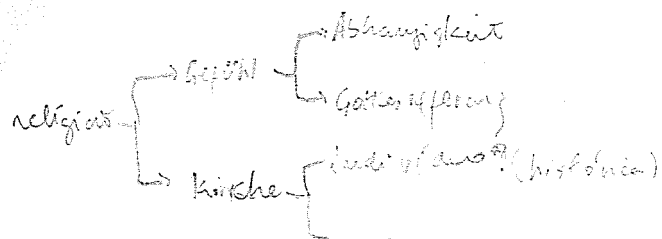
[60] Wilfred Cantwill Smith, op. cit., p. 39, nota 18.

[61] Ibidem, p. 33.

[62] Ibidem, p. 32, nota 3.

CAPÍTULO 4

Ciência Sistemática da Religião: trabalho com o geral

religião → Gefühl → Abhängigkeit
→ Gotteserfahrung

→ Kirche → individuação? (histórica)

Até agora chegamos a conhecer a Ciência da Religião como história da religião, ou seja, como uma disciplina que tem interesse em uma religião específica. Historiadores da religião podem passar a vida estudando só uma religião. Uma religião é como uma casa: algumas são grandes, outras, pequenas; mas, mesmo as pequenas possuem vínculos e cantos, sótãos e porões cuja investigação requer muito tempo e paciência. Se essas precondições não existirem, teremos de nos contentar com as salas de recepção e as salas de estar das pequenas religiões.

Por vezes, alguns cientistas da religião falam com um certo desrespeito sobre o trabalho dos historiadores. Definem esse trabalho como "meramente" descritivo. Todavia, se tentassem cumprir as tarefas profissionais daqueles, perceberiam quão difícil é descrever corretamente uma religião, ou seja, representá-la de acordo com o auto-reconhecimento dos seus seguidores. Pode-se suspeitar, porém, que a acusação de "mera" descrição refira-se a algo diferente. Os historiadores da religião ocupam-se com algo já existente, ou seja, reproduzem-no, enquanto os cientistas da religião, que trabalham com a sistematização de informações e a comparação entre as religiões, por vezes constroem fatos científicos inovadores.

O mundo das religiões é visível para todos. Os historiadores da religião explicam-no como guias turísticos de um castelo ou guardas-florestais de uma floresta. Representantes da Ciência Sistemática da Religião enxergam alguma coisa além do que os outros vêem. Compreendem algo que foge da atenção, tanto dos seguidores de uma religião, quanto dos historiadores que pesquisam sobre ela. Os representantes da Ciência Sistemática da Religião descobrem algo geral naquilo que é específico. Perguntam: o que está por trás disso? Ou melhor: qual é a essência, o elemento subjacente? Procuram algo invariável, tanto no tempo quanto no espaço. Quem reconhecer esse "invariável" terá achado um instrumental, uma fórmula, um método com o qual seria possível para a humanidade explicar o passado, prever o futuro e moldar o presente. Um cientista que consegue isso torna-se famoso pelo extraordinário fruto de seu trabalho acadêmico. É preciso admitir que, nesse sentido, os cientistas da religião estão muito atrás dos de outras disciplinas, por exemplo da química ou da

cirurgia. Não obstante, a sistematização do saber acumulado sobre as religiões permanece uma tarefa importante. O trabalho nessa direção pode percorrer três caminhos: o da teoria da religião, o da comparação entre religiões e o da fenomenologia da religião.

1. A teoria

O que são teorias na Ciência da Religião e como elas funcionam? Em vez de seguir teorias entrelaçadas com teorias, referimo-nos a um exemplo concreto, ou seja, à teoria de Rudolf Otto elaborada em seu livro *O sagrado*, cujo original — *Das Heilige*[1] — foi publicado em 1917 e que, desde essa época, foi traduzido para mais de 35 línguas. Atualmente, a obra está novamente chamando atenção, ainda que menos na Alemanha do que em outros países.

Uma pergunta comum a um agente de polícia que assumiu a investigação de um caso misterioso é: "Você já tem uma hipótese?". Se existissem pistas claras, ninguém precisaria de teorias. Se o que se sabe é muito pouco, ou se os dados recolhidos não fazem muito sentido, é preciso conjeturar. Em uma situação dessas, o agente de polícia compara suas informações e imagina como o crime realmente ocorreu. Será que o suspeito confessará diante de meros indícios? Se não for esse o caso, o agente de polícia tem de levantar mais fatos até que sua argumentação fique suficientemente consistente para que o acusado não possa mais escapar da sua lógica.

Embora os cientistas da religião não estejam atrás de confissões, estão em situação semelhante à dos agentes da polícia. Neste caso, como naquele, partem de uma idéia inicial, denominada "uma suspeita" por agentes da polícia e "uma hipótese" por cientistas da religião. Hipóteses são tão transitórias quanto suspeitas. Se forem falsas, serão abandonadas sem mais cerimônias. Se se mostrarem promissoras, valerá a pena elaborá-las e verificá-las na medida do possível.

[1] Otto, Rudolf. *Das Heilige; Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, 1917.

O problema

Rudolf Otto se opõe ao racionalismo que domina tanto a teologia quanto a Ciência da Religião. Deus é caracterizado com palavras como "espírito", "razão" ou "vontade" — tais predicados são palavras definíveis. É nesse sentido que Deus é qualificado como algo racional. Em termos de Otto: "Todavia, se os predicados racionais estivessem geralmente em primeiro plano, não poderiam esgotar a idéia da divindade, pois se referem precisamente a um elemento que não é racional".[2]

Foram provavelmente as viagens de Otto que lhe mostraram com clareza o significado do irracional. Ele fala a respeito em termos de uma "diferença qualitativa que reside na tendência de espírito e nos sentimentos de que é feita a piedade".[3] Com base nisso, explica-se a seguinte pergunta, que Otto acaba por responder no seu livro: Como é possível compreender o lado irracional da divindade, caracterizado como o "numinoso"?

Deveríamos recordar a naturalidade com que cristãos, judeus ou muçulmanos referem-se a Deus em suas teorias religiosas. Contudo, os seguidores de uma religião na qual uma divindade não representa o centro da fé pensam com a mesma naturalidade em algo diferente como sendo o mais central de sua crença. É certo que um budista ou um adepto hindu do *advaita-vedanta* possua outras preferências que não a um *deva*,[4] embora seres superiores dessa categoria façam parte do seu panteão. Por isso, não é irrelevante saber a qual religião um teórico pertence ou pertencia, ou seja, o que faz com que alguém escolha uma determinada questão como seu problema científico.

O material

No livro *O sagrado*, Rudolf Otto dedica capítulos específicos à discussão do numinoso no Antigo Testamento, no Novo Testamento

[2] OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa, 1992. p. 10.

[3] Idem, ibidem, p. 11.

[4] Nome genérico de seres superiores do panteão hindu, geralmente traduzido como "deus", uma vez que há relações etimológicas a palavras européias, como *deus* (latim), *theos* (grego), *dieu* (francês), *dio* (italiano) etc. (N.T.)

e na obra de Martinho Lutero. Quanto ao Antigo Testamento, cita freqüentemente trechos que, entre outros, falam da santidade de Iahweh, da sua cólera, seu zelo ou da sua raiva. No Novo Testamento, refere-se sobretudo a versículos como Hebreus 10,31: "Horrenda coisa é cair nas mãos do Deus vivo", ou Romanos 9,18: "Portanto, tem misericórdia de quem quer, e a quem quer endurece". Otto discute o aspecto não revelado de Deus, também, com base na obra de Martinho Lutero, e diz:

> Foi a leitura do *De servo arbitrio* que me levou a compreender o numinoso e a diferença que o separa do racional, muito antes de o ter encontrado no *Kadoch* do Antigo Testamento e nos elementos do terror religioso contidos em toda a história das religiões.[5]

Rudolf Otto encontrou outros elementos justificativos na história da piedade da cristandade ocidental. Cita santo Agostinho e místicos como Mestre Eckhart, santa Catarina de Gênova, Jacob Boehme ou Gerhard Tersteegen, bem como hinos cristãos que louvam a majestade de Deus.

Além disso, encontram-se em textos judaicos, como a liturgia do *Dia do Perdão*. Também não faltam fontes das religiões não cristãs, mas seu número é desproporcionalmente menor que o do cristianismo. De vez em quando, Otto cita um místico muçulmano, refere-se ao *Bhagavad-Gita* ou inclui um termo alheio, como a noção budista do "vazio" supostamente semelhante ao "nada" que místicos ocidentais testemunharam.

Lembremos, mais uma vez, de onde Rudolf Otto tirou seu material: da Bíblia e de Martinho Lutero, ou seja, fontes em que teólogos cristãos não se perdem. Mostra-se, novamente, quão elucidativa pode ser a informação a respeito de quem escolheu as provas para uma teoria: se foi um missiólogo católico, um etnólogo marxista, um sociólogo liberal ou um outro *expert*.

O material citado por Rudolf Otto já era amplamente conhecido, ele não precisava descobri-lo. Diante da plenitude de dados acumulados, rejeitou alguns e aceitou outros. Selecionou o que era capaz de alimentar sua idéia, sua hipótese. Teóricos tendem a não buscar mais

[5] Idem, ibidem, pp. 133-134.

provas adicionais quando identificam no material existente uma ordem inerente. Para Rudolf Otto ficou claro que todo o seu material nasceu da experiência humana. Seu ponto de partida tinha sido a pergunta: como é possível compreender o lado irracional da divindade? Finalmente chegou à resposta: por meio da experiência.

Como chave de entendimento do raciocínio do seu livro, ofereceu aos leitores igualmente a experiência, escrevendo:

> Convidamos o leitor a fixar a atenção num momento em que experimentou uma emoção religiosa profunda e, na medida do possível, exclusivamente religiosa. Se não for capaz ou, se até não conhece tais momentos, pedimos-lhe que termine aqui sua leitura. Um homem pode ser capaz de prestar atenção aos sentimentos que experimentou na época da puberdade, aos problemas gástricos ou até aos sentimentos sociais, e incapaz de estar atento aos sentimentos especificamente religiosos. Com tal homem é difícil tratar de religião.[6]

Não é uma surpresa que aqueles que refletem profundamente sobre a religião de maneira teórica, mas que são incapazes de identificar suas próprias sensações religiosas, acabem lendo os raciocínios de Rudolf Otto com muita raiva, depois de passar pela citação anterior?

A teoria

Veremos como a teoria de Rudolf Otto se posiciona diante de três problemas: primeiro, diz-nos como funciona a experiência, a "sensação numinosa"; segundo, explica como "a" religião chegou ao seu *status* atual; terceiro, oferece uma resposta à questão sobre a essência da religião.

Como funciona?

Quem formula a pergunta desse jeito comporta-se de forma tão natural quanto uma criança. Logo depois de ter recebido um brin-

[6] Idem, ibidem, p. 17.

quedo móvel como presente de Natal, vai desmontá-lo para saber o que faz com que a engenhoca se mexa. A mesma pergunta — exemplificada na história inesquecível sobre Isaac Newton e a maçã cadente — inspirou a ciência moderna. A religião, porém, não se deixa "desmontar" tão facilmente. Por isso, o pesquisador opta por caminhos indiretos para descobrir "o que faz com que ela se mexa".

Rudolf Otto especifica seu problema. Muitos entendem mal o adjetivo "sagrado" quando o confundem com a expressão "totalmente bom". Para Otto, o termo designa o lado irracional de Deus, ou seja, se refere "ao" sagrado despido de seus aspectos racionais e morais. O que sobra, ele chama de "numinoso". Não se pode compreendê-lo de maneira racional. Não se pode defini-lo. Pode-se apenas falar sobre ele, ou melhor, "despertá-lo nos sentimentos".

Baseado nesse conceito, Otto levanta as características do sagrado. Lista todos os aspectos que constituem a totalidade da experiência religiosa. Experimenta-se o numinoso no "sentimento da criatura que se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda a criatura." [7] Experimenta-o como *mysterium tremendum* no sentido de um segredo que faz estremecer, como algo assustador e aflitivo, como algo superior que causa admiração. O numinoso apresenta-se como o Totalmente Outro, como o inconcebível, como algo fascinante, como o chamado *augustum* que impõe ao ser humano um sentimento de si mesmo como profundamente profano.

Resumindo: estudando seu material, Rudolf Otto descobriu que o numinoso está aberto para a experimentação. Sua análise mostrou os constituintes de qualquer experiência religiosa. Com base nisso, o pesquisador deduziu um padrão caracterizado da seguinte maneira: primeiro, o numinoso está vivo em todas as religiões; segundo, quem quer conhecê-lo deve experimentá-lo — o caminho inverso também vale: todo aquele que experimenta o numinoso necessariamente o conhece. Em outras palavras: percebemos o numinoso apenas no espelho das sensações numinosas. Dessa forma, Rudolf Otto resolveu seu problema e completou sua teoria.

[7] Idem, ibidem, p. 19.

Para tornar essa teoria manejável, porém, precisava de um fator aglutinante. Ele o encontrou na filosofia, especificamente na obra de Immanuel Kant,[8] apropriando-se do princípio do *a priori*. O sagrado, escreve Rudolf Otto, é o *a priori* no que diz respeito tanto a seus momentos racionais quanto aos irracionais. Kant afirmou que todo nosso conhecimento tem suas raízes em experiências. O *a priori* é aquilo que não se origina da experiência. Rudolf Otto confirmou isso e caracterizou a sensação numinosa como *a priori*. As experiências sensoriais são estímulos que fazem com que a sensação do numinoso desabroche no fundo da alma. A sensação depende de experiências, mas não se origina delas:

> Ora, o sinal característico de todo o conhecimento *a priori* é apresentar-se com a certeza de uma constatação pessoal da verdade de uma afirmação, quando esta é claramente enunciada e compreendida. [...] Também Amós diz algo de novo, quando proclama Iahwe o deus da justiça inflexível e universal; apesar de tudo, não fornece nenhuma prova e não invoca uma autoridade em seu apoio. Faz apelo a juízos *a priori*, isto é, à própria consciência religiosa. E esta, efetivamente, presta testemunho.[9]

A sensação do numinoso não é dedutível de nenhuma outra sensação. É uma sensação primordial, qualitativamente original. Para explicar como ela se une a outras sensações, Rudolf Otto apropriou-se de um fator aglutinante oferecido pela psicologia. Trata-se da "lei da associação de emoções", que afirma que uma sensação "x" evoca em nós uma sensação semelhante "y". Sensações semelhantes atraem-se. Como conseqüência, a sensação do numinoso desperta sensações semelhantes em nós; inversamente, há sensações que podem estimular a sensação primordial do numinoso em nós.

Os cientistas ingleses da educação da Universidade de Durham testaram na prática a teoria de Rudolf Otto sobre a sensação do numi-

---

[8] Em razão de seus ensinamentos profundos em várias áreas e seu impacto sobre a maioria dos movimentos filosóficos posteriores, o pensador alemão (1724-1804) é considerado um dos mais importantes e influentes filósofos da modernidade.

[9] Idem, ibidem, pp. 178-179.

noso e as possibilidades de despertá-la. Foram envolvidos, também, alunos de um colégio. A maioria, oriunda de famílias de trabalhadores, tinha interesse por temas práticos e, embora não fizesse parte de nenhuma comunidade religiosa, não alimentava sentimentos anti-religiosos e participou das aulas de ensino religioso. Como estímulos foram escolhidos um filme, fotos, cartazes, diapositivos, músicas e uma visita à catedral de Durham. Os resultados provaram de maneira impressionante a hipótese de Rudolf Otto: é possível, sim, despertar sensações religiosas.[10]

A questão sobre como "o sagrado" funciona implica, também, determinar como seus lados racional e irracional relacionam-se. Rudolf Otto era professor de teologia sistemática e o dia-a-dia de teólogos sistemáticos compreende análises intelectuais, definições e termos técnicos. Segundo Otto, o cristianismo possui noções que "são de uma clareza e de uma precisão superiores". Essa "é uma das características — não a única, sem dúvida alguma, nem mesmo a principal, mas uma das essenciais — que marcam a superioridade do cristianismo com relação a outros graus e outras formas da religião".[11] Mais adiante, Otto explica novamente o que caracteriza uma "religião qualitativamente superior, cultivada, da humanidade". Momentos irracionais protegem-na da tendência de se tornar racional, enquanto elementos racionais protegem-na do fanatismo e do misticismo.[12]

Segundo essa observação, há bons motivos para manter o racional e o irracional juntos. Buscando uma justificativa para esse postulado, Otto achou novamente um "elemento aglutinante" na filosofia de Immanuel Kant. Trata-se da "esquematização", termo que se refere ao conceito de "associação de idéias" ou "junção de noções". Basta que elas sejam superficialmente correspondentes para se unir. Isso vale, também, para os dois lados do sagrado — o racional e o irracional —, de forma analógica à relação entre as categorias de causalidade e a da ordem cronológica, uma vez que, segundo Kant, esta é o "esquema" daquela.

---

[10] MINNEY, Robin & POTTER, Maureen. *Awe and wonder in the classroom*. Durham, 1984.

[11] Idem, ibidem, p. 10.

[12] Idem, ibidem, p. 183.

Mais uma vez, chama atenção quão fortemente as teorias refletem as condições sob as quais são construídas. Rudolf Otto, alemão, protestante e teólogo, refere-se quase que naturalmente ao filósofo Kant. Se ele tivesse nascido na Índia, teria provavelmente preferido pensadores como Shankara ou Nagarjuna. Como chinês, teria sido acostumado com Chuang Tzu ou Li Kung. Visto como indiano ou chinês, ou seja, do ponto de vista de uma cultura não européia, concebe-se "o sagrado" como algo estranho, uma vez que foi criado em outro contexto e com "fatores aglutinantes" alheios.

Como a maioria dos teóricos, Otto aperfeiçoou sua teoria por chamar a atenção para fatos adicionais aos quais se aproximou partindo de uma abordagem mais elaborada. Acrescentou diversos apêndices às novas edições de *O sagrado*. A partir da décima primeira, elas foram desvinculadas da obra principal e, com outro material adicional, publicadas separadamente sob o título *Ensaios referentes ao numinoso*,[13] do qual mais tarde nasceu o livro, ainda mais amplo, *A sensação do supramundano (sensus numinis)*.[14] Entre outros temas, essas publicações abordam vários aspectos de religiões não cristãs, como, por exemplo, os hinos do *Rig Veda*, os hinos ao deus hindu Varuna, os sons primordiais Om, Aum e Aun e a experiência numinosa no budismo zen.

Como era aquilo?

Quem quer saber algo sobre um passado que não é mais reconstituível precisa, sobretudo, de teorias. Como surgiu a religião? Essa pergunta dominou a fase inicial da Ciência da Religião e fez com que fossem construídas teorias como as do "animismo", "animatismo" e "dinamismo". Quando Rudolf Otto escreveu seu livro, entusiasmava-se pela teoria de "monoteísmo primordial", cujos representantes chocavam os teóricos evolucionistas visto que partiam da hipótese do princípio da decadência na história das religiões.

[13] Otto, Rudolf. *Aufsätze das Numinose betreffend*. Gotha, 1923.

[14] Idem, *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*. München, 1923.

Ampliando o espectro existente de teorias do desenvolvimento da religião, Rudolf Otto afirmou que, na época primitiva, o numinoso manifestava-se apenas de maneira rudimentar, por meio de feitiçarias, contos de fadas e animismo. O surgimento da idéia do demônio marca a entrada da história na fase da pré-religião. A religião propriamente dita só irá desenvolver-se no processo posterior de cultivo, moralização e racionalização. Com isso, do ponto de vista de um teólogo como Rudolf Otto, a história chega a seu ponto mais alto: "Também, de acordo com este critério, o cristianismo tem uma superioridade absoluta relativamente a todas as religiões do mundo, suas irmãs".[15]

Como Rudolf Otto chegou ao seu *insight* histórico? Ele cita a "lei básica da biogenética", que afirma ser possível induzir a espécie com base no indivíduo. Encontra-se, aqui, uma conclusão por analogia. Conclusões por analogia resultam em probabilidades, por isso elas desempenham o papel principal na construção de teorias. A seguinte argumentação apropria-se de uma analogia: o desenvolvimento espiritual da humanidade espelha-se no desenvolvimento dos seres humanos contemporâneos. Por analogia, pode-se deduzir como era a situação na pré-história com base na constituição de uma criança de colo. Da mesma maneira que essa criança evolui através de fases, a humanidade progrediu gradualmente. Tanto os homens pré-históricos quanto os do presente aprenderam a andar, falar e pensar. Por meio desse paralelo pode-se deduzir, também, como outros desenvolvimentos aconteceram.

As respostas históricas de Rudolf Otto são teóricas no sentido de que nasceram da especulação. Ele argumenta que aqueles cientistas e leigos cujas sensações numinosas foram despertadas podem provar que o sagrado é realmente acessível no âmbito das emoções. Nem todos, porém, são capazes disso, e, nesse ponto, Otto reclama para a religião o que outros tomam por natural para áreas como música, arte, poesia, jurisprudência e filosofia: é preciso conhecer uma coisa antes de julgá-la. Todavia, por falta de fatos empíricos válidos, ninguém pode provar a adequação da reconstrução do desenvolvimento histórico da religião na abordagem de Rudolf Otto. Essa matéria só pode ser estudada de ma-

[15] Idem, *O sagrado*, cit., p. 183.

neira especulativa. Por isso, não concordo com Otto quando ele afirma que o desenvolvimento do horror ao terror sagrado, do *numen* a Deus, é "o primeiro dos fatos que se devem estudar na história das religiões".[16]

O que é aquilo?

"'Explicar' o fenômeno chamado religião [...] é efetivamente o papel da Ciência da Religião." [17] Discordo novamente. Trata-se, mais provavelmente, de uma tarefa para filósofos da religião. Cientistas da religião respondem à questão de como algo religioso funciona. Historiadores da religião tentam reconstruir como um fenômeno religioso desenvolveu-se. Filósofos da religião têm interesse pelo "quê", por sua essência. Desde que sua disciplina existe, perguntam-se "o que é a religião?". Sua resposta a essa pergunta difere das de cientistas da religião e historiadores da religião. Paul Tillich, filósofo da religião, esclarece tal diferença escrevendo:

> A filosofia da religião [...] constata na forma de uma síntese criativa e produtiva o que vale como religião. Sua construção normativa apropria-se do material oferecido pela história da religião, pela psicologia da religião e pela sociologia da religião. Não se assemelha a nenhuma das disciplinas mencionadas anteriormente. Sua tarefa é reconhecer, não algo existente, mas sim algo válido. Os fatos são seu material, mas não seu objetivo de trabalho.[18]

Todas as tentativas de definir o que é religião levaram apenas a respostas parciais. Todavia, algumas dentre elas permitem *insights* profundos sobre a essência da religião e, por isso, foram transmitidas de uma geração de filósofos a outra. Até mesmo a resposta de Friedrich Schleiermacher, que diz que a essência da religião "não é pensamento nem ação, mas intuição e sentimento".[19]

[16] Idem, ibidem, p. 146.

[17] Idem, ibidem, p. 151.

[18] TILLICH, Paul. *Religionsphilosophie*. Stuttgart, 1962. p. 12.

[19] SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Über die Religion*. Editado por *Rudolf Otto*. Göttingen, 1899. p. 29.

Os discursos *Sobre a religião*, de Schleiermacher, foram publicados em 1799. Em comemoração ao centenário de lançamento da obra, Rudolf Otto a reeditou e republicou, acrescentando um comentário. Otto refere-se a Schleiermacher também no seu livro *O sagrado*, confirmando a importância dos sentimentos para a religião. Segundo Otto, o sentimento religioso não é algo inato no ser humano, mas todos podem tê-lo, desde que o indivíduo se conforme com ele. Afirma, até mesmo, que um instinto religioso "não tem descanso antes de ter tomado consciência de si mesmo e encontrado o seu fim".[20]

Nesse ponto, a pergunta inicial "o que é aquilo?" já se transformou clandestinamente em outra: "Como podemos saber o que é aquilo?". As duas perguntas têm tradição na filosofia européia. John Locke (1632-1704), autor do livro *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690), informa-nos como ocorreu a virada antes mencionada. Costumava discutir com cinco ou seis amigos sobre os princípios da moral e da religião, mas o grupo enfrentava repetidamente barreiras intelectuais insuperáveis. Por isso, Locke acabou suspeitando que sua conversa pudesse levar à direção errada. Perguntava-se se não seria mais oportuno, antes de discutir uma coisa complexa, investigar primeiro a capacidade humana para saber se e como a mente compreende tal coisa. Immanuel Kant também realizou essa virada no seu pensamento e ensinou que o ser humano não abrange os fatos em si, mas apenas as manifestações das coisas em sua mente.

Teorias e termos

Pode-se construir uma teoria sem termos? Deve ser impossível, a não ser que alguém possua uma inteligência extraordinária. Teóricos descobrem padrões, compreendem sua causa e formulam essa ordem observada no *continuum* espaço-tempo. Para isso são criadas noções coletivas que abrangem fatos do mesmo tipo sob um só nome, ou seja, são necessárias fórmulas que permitam a redução conceitual da complexidade.

[20] Otto, *O sagrado*, cit., p. 152.

Como os teóricos chegam aos termos? Pode ser fascinante inventar novos termos, mas, para fazer isso, é preciso ter, além de certo talento lingüístico, uma boa criatividade poética. Termos de fabricação "caseira" nem sempre correspondem à coisa a ser designada e, quando falham, soam de forma estranha. Por isso, é preciso orientar-se normalmente com base em algo comprovado e acrescentar uma nova conotação a uma palavra já conhecida por seus significados convencionais.

Os cientistas da religião podem aprender algo importante com a teoria de Rudolf Otto sobre o numinoso e seu efeito no interior do ser humano. Especificamente aquilo que o próprio Otto circunscreve da seguinte maneira: "Conhecer e compreender com o auxílio de conceitos não é a mesma coisa; pelo contrário, muitas vezes são coisas que se opõem e reciprocamente se excluem." [21] Pelo fato de que "conhecer" implica muito mais que sistematização lingüística do material histórico, os cientistas da religião não deveriam superestimar seus termos; nem os avaliados como os mais promissores. Por outro lado, nem Rudolf Otto podia desistir de termos, e alguns trechos do seu livro exemplificam como se pode chegar a eles.

Vamos refletir pormenorizadamente sobre apenas dois. O primeiro parece bem-sucedido; o outro, nem tanto.

Otto mostrou sua habilidade quando cunhou seu termo principal, o numinoso, deduzido da palavra latina *numen*, que significa ser divino. "Por analogia ao adjetivo alemão *ominös* e sua raiz latina *omen*, Otto moldou, com base na raiz *numen*, o adjetivo *numinös* e o substantivo *das Numinose*, isto é, o numinoso. Outros autores tomaram essa palavra e a usaram como termo técnico associado à Ciência da Religião.

Menos feliz foi a opção de Otto pelo termo referente à compreensão intuitiva do numinoso, ou seja, referente à "faculdade hipotética de conhecer e reconhecer, no verdadeiro sentido da palavra, o sagrado, no mundo dos fenômenos".[22] Rudolf Otto chamou essa faculdade de "adivinhação". O sentido do original no latim é "faculdade profética" e "pressentimento", cujos verbos querem dizer, respectivamente, "adivi-

[21] Idem, ibidem, p. 174.

[22] Idem, ibidem, p. 186.

nhar" e "pressentir". Do latim, essa noção espalhou-se pela Europa, onde foi adotada pela linguagem popular. Por isso, não serve para cientistas da religião como um termo técnico que deva designar inequivocamente um fato específico. Enquanto palavras como *numinoso* e *adivinhação* encaixam-se de maneira perfeita quando surgem no contexto da teoria de Otto sobre o sagrado, parecem alienadas quando incorporadas a outras teorias. Independentemente dos dois exemplos anteriores, há palavras populares muito banalizadas e amplamente aplicáveis, entre elas "magia" e "mágico", com suas respectivas noções. No dia-a-dia, a expressão "explica" o que é supostamente inexplicável. Quem se sente "magicamente" atraído não sabe exatamente dizer por quê. Associada à religião, a palavra aponta para feitiçaria e para algo que o Deus bíblico observa com pavor. Do ponto de vista das ciências exatas, significa o oposto da racionalidade, lado a lado, aliás, com a "religião". Alguns teóricos da religião desqualificam a magia como pseudo-religião, afirmando que, enquanto a religião exerce uma função para a comunidade, a magia serve apenas para interesses egocêntricos. Enquanto a religião ensina a rezar, a magia propõe-se a dotar de força o praticante. Resumindo: de qualquer ponto de vista, a "magia" parece condenável. Apesar disso, em livros, na televisão ou em palestras, fulano e sicrano designam com essa palavra pejorativa algo que não entendem ou que não sabem explicar. Isso é injusto. Para teóricos que querem explicar a religião, o termo "magia" pode ajudar apenas se sua definição for inequívoca. Desvinculada de uma teoria, a expressão desenvolve facilmente uma dinâmica própria, e seu uso pode tornar-se uma estratégia para evitar questões mais profundas.

Teorias não precisam necessariamente preencher um livro inteiro e, tampouco, remontar a um pensador específico. A maior parte de tudo o que aprendemos toma por base determinadas teorias, embora pensemos freqüentemente em nomes e tenhamos idéias sem ter consciência de suas origens teóricas. Fazemos o mesmo quando falamos sobre a religião — quando, por exemplo, chamamos os objetos cilíndricos que os budistas tibetanos põem em movimento com as mãos de "moinhos de oração".[23] Em nossa tradição, "orar" significa

[23] No Brasil, a expressão mais conhecida é "cilindros de oração". (N.T.)

louvar a Deus, agradecer ou solicitar-Lhe algo. Quando oramos deveríamos sentir veneração e amor, mas não "tagarelar" como os pagãos. Portanto, nossa teoria informa-nos o que é, de fato, uma oração. A expressão "moinhos de oração" aponta para a direção oposta: moinhos trituram mecanicamente, movidos por água ou vento, mas não pela mente. Portanto, a palavra sugere que, com esses "moinhos de oração", os tibetanos pretendem enganar seus deuses. Todavia, os tibetanos vêem isso de forma completamente diferente. Enquanto movimentam seus cilindros, repetem silenciosamente um mantra.[24] O que eles fazem escapa do nosso conceito de oração. Não solicitam algo de um poder divino "externo", mas despertam energias em seu próprio interior, o que funciona apenas depois que os desejos que motivam cristãos a pedir algo por meio de uma "intercessão" forem superados.

Se por um lado, portanto, as teorias facilitam, por outro implicam reducionismo. Facilitam o trabalho dos cientistas da religião, porque mapeiam religiões como se elas fossem "paisagens". Sem mapas, os pesquisadores deixariam o caminho, cairiam em armadilhas e perderiam a orientação. O preço a pagar por tamanha utilidade, porém, é o reducionismo imposto pelas teorias à realidade. À luz de uma teoria, enxergamos algumas coisas e ignoramos outras. Isso é ilustrado pelo exemplo anterior, que mostra que nossa teoria sobre a oração é incapaz de compreender a religiosidade tibetana.

2. A comparação

Cientistas ficam famosos quando são regularmente convidados para programas de televisão ou quando desenvolvem uma teoria. Quem não acredita nesse efeito de uma teoria deveria consultar cadernos trazidos por jornais nos finais de semana. Eles publicam notícias sobre diversas teorias que cientistas apresentaram em congressos ou por meio de revistas especializadas. Notícias sobre, por exemplo, o que causa câncer ou não, sobre o que vai acontecer no futuro, sobre o que se pode deduzir dos ossos recém-descobertos de um homem pré-

[24] Trata-se de um termo polivalente que aqui significa fórmula ou palavra carregada de poder espiritual. (N.T.)

histórico e assim por diante. Há muitas disciplinas em que o cientista vê seu valor reconhecido apenas se construiu uma teoria própria.

A Ciência da Religião não faz parte desse conjunto de disciplinas. A situação era diferente em sua fase inicial, quando ela teve sua existência dominada pelo interesse a respeito das primeiras expressões da religião na história humana; hoje, porém, estamos em uma outra fase disciplinar. Pode-se ter a impressão de que os objetos de pesquisa da Ciência da Religião, ou as formas como a pesquisa é realizada — ou os dois fatores juntos —, não permitem uma produção teórica por parte de seus integrantes.

Rudolf Otto, teórico mundialmente famoso, era teólogo e filósofo da religião, mas apenas um "visitante freqüente" no campo da Ciência da Religião. Na verdade, os cientistas da religião não se sentem muito motivados a criar teorias. Quando têm de sistematizar material histórico, ficam contentes com a comparação dos fatos levantados. Foi sempre assim, como prova a designação do ramo sistemático da Ciência da Religião: na Alemanha, por exemplo, fala-se em "história comparada da religião", na Inglaterra, em "estudos comparativos de religião", e na França, em "estudo comparado das religiões".

As religiões vêm sendo comparadas desde muito antes do aparecimento da Ciência da Religião. Os europeus conheceram a comparação das religiões com base na Bíblia e, no decorrer de muitos séculos, a praticaram nesse espírito. Resíduos dessa abordagem são visíveis até hoje, mas há também novos e auspiciosos sinais no horizonte.

Comparações que degradam o estranho

Todo mundo sabe como os propagandistas políticos servem-se de comparações. Quem quer saber como eles fazem isso pode consultar a literatura especializada no assunto. Aqui estão apenas aquelas comparações relevantes, cujas palavras repetimos ingenuamente sem que tenhamos intenções secundárias de caráter propagandístico. Como se vivessem cem anos atrás, alguns europeus falam naturalmente de "dervixes uivantes" ou de "culto aos ancestrais". Nesses exemplos, a

parte enganadora da palavra dá à expressão um sentido pejorativo. Literalmente, *dervixe* significa "pobre". No islã, o termo refere-se a um místico. Muçulmanos ortodoxos, porém, consideram a mística um caminho errôneo, rejeitando-a com o argumento de que a devoção mística dilui a diferença entre o Criador e a criatura. Por isso, os dervixes são apenas uma minoria tolerada entre muçulmanos.

"Uivar" é o verbo empregado para designar os gemidos prolongados de cachorros. Uma primeira impressão, superficial, foi suficiente para manter a associação negativa por um século ou mais. Afinal, os dervixes uivam? Eles seguem a diretiva do Corão, de manter Deus no coração e louvá-Lo com os lábios. Deus possui os nomes mais belos. Quando o homem pronuncia um deles, está louvando-O. "Ele" é um nome divino. "*Hu*" é a palavra árabe para "Ele". Ao louvar Deus juntos e de maneira rítmica por meio da invocação de *Hu*, os dervixes entram gradualmente em transe.

A expressão "veneração de ancestrais" pertence a uma época em que os europeus dominavam outros povos. Os espanhóis falavam de *culto de los ancestrales*, os ingleses, de *ancestor worship*. Práticas desse tipo têm sido combatidas por missionários cristãos como transgressões do primeiro mandamento. Colonizadores comparavam sua própria fé com a alheia. Muitas vezes tais comparações chegaram a resultados completamente errados. Isso é o que mostra o exemplo da palavra *atua*, dos maori. Não há um sinônimo nas línguas européias. Por isso, os europeus traduziram o termo *atua* ora como *ancestral*, ora como *chefe*, ora como *Deus*.

O cristianismo é uma religião proselitista, cuja mensagem direciona-se a todo o mundo. Nela não há lugar para ancestrais de um clã, tribo ou povo inteiro. Mais do que isso, esses ancestrais representam potenciais obstáculos à missão. Apesar disso há, também, uma espécie de ancestrais cristãos e, embora eles sejam diferentes dos anteriormente mencionados, são venerados com muito respeito. São personagens lembrados por seus méritos espirituais: monges e monjas veneram os fundadores de suas ordens, protestantes seus reformadores, católicos seus santos e assim por diante. Do ponto de vista de suas funções, não há muita diferença. Todavia, as interpretações erradas a respeito dos

ancestrais de povos não europeus são encontradas até hoje. Parece que os europeus mantêm-nas para guardar uma distinção em relação aos "outros" e a seus "exóticos" cultos de ancestrais.

Comparações que relativizam o próprio

Há propagandistas em outras culturas que tentam abalar nossa fé por meio de comparações. Seja como for, o que nos interessa neste parágrafo são comparações feitas sem maldade, que não têm nada a ver com propaganda. Não obstante isso, uma comparação sincera pode ser tão provocante quanto uma propaganda agressiva.

Tão logo os europeus manifestaram interesse pelas religiões da Índia, começaram a encontrar paralelos surpreendentes entre dados nelas encontradas e informações sobre a vida de Jesus registradas no Novo Testamento e em textos cristãos apócrifos. Logo depois de seu nascimento, Krishna[25] foi colocado aos cuidados de pastores assentados em um campo, em meio a uma multidão que se havia aglomerado para pagar tributos cujo prazo estava vencendo. Escondido pelos pastores, Krishna foi salvo. Tão logo o rei que o perseguia soube disso, mandou assassinar todos os meninos da mesma idade. Como Jesus, Buda também foi concebido por sua mãe de maneira sobrenatural. Um sábio, graças a sua capacidade de ler os sinais no céu, tinha previsto o nascimento de Buda. Ele partiu para procurar a criança e, ao encontrá-la, adorou-a. Quando o menino Gautama foi levado pela primeira vez ao templo, os deuses reconheceram sua verdadeira natureza e prestaram homenagem a ele. Em seu primeiro dia de escola, os professores admiraram-se do conhecimento extraordinário do novo aluno.

Os exemplos mostram que aquilo em que os cristãos, durante séculos, haviam acreditado como algo que acontecera uma única vez — e que, portanto, provava a qualidade divina de Jesus — também aparecia nos relatos de outras religiões. Cientistas desenvolveram teorias para saber qual das tradições seria a mais antiga e por meio de que caminhos ela poderia ter migrado da Índia para a Palestina ou vice-versa. Foi co-

[25] Uma das divindades hindus mais populares, venerada como uma das emanações do Vishnu, um dos três deuses cósmicos do hinduísmo. (N.T.)

gitada uma terceira possibilidade, de que as duas tradições teriam origens diferentes. Seja como for, imagens místicas ilustram aquilo a que teólogos atribuem expressões como "encarnação", "Senhor do mundo" ou "Salvador da humanidade". Quando os conceitos se assemelham, por que não também as imagens? Quando imagens hindus assemelham-se às cristãs, por que não também às da China, dos índios ou da Melanésia? Uma velha religião africana caracteriza-se pela esperança escatológica em um rei que voltará para restabelecer seu reino de paz. Há muito tempo os africanos acreditam que, se não houver alternativa, o filho mais velho do rei dará a vida para resgatar seu povo de uma profunda miséria e que, depois, toda a comunidade participará de um rito de comunhão no qual o corpo do sacrificado será consumido por todos.

Comparações que aprofundam o próprio

Diante dos fatos antes descritos, os cristãos têm três possibilidades de reação. Primeiro, podem insistir na verdade absoluta da própria tradição e defendê-la contra a "mentira" dos outros. Segundo, podem abandonar sua religião em função da decepção pela "perda de exclusividade". Terceiro, podem aceitar a situação tal como se apresenta e, com base nela, tentar fazer o melhor possível.

Psicólogos advertem sobre o efeito prejudicial de comparações impróprias. Pensam em indivíduos neuróticos que se comparam permanentemente com outros e que, tomando a si próprios como referência, acham-nos melhores ou piores, mais inteligentes ou estúpidos, mais bonitos ou feios e assim por diante. Tais tipos de comparação constituem o dia-o-dia de um "ego-vencedor" ou de um "ego-perdedor". Em ambos os casos, o desenvolvimento da própria personalidade está em jogo. Uma vez que os fiéis são seres humanos, pode acontecer que, quando se trata da sua crença — de seu "ego-religião" —, eles pensem, falem e atuem de maneira neurótica.

Fazer o melhor possível com base em comparações inter-religiosas significa aprender a descobrir o próprio com a ajuda do outro. Em vez de temer os resultados dos cientistas da religião, os indivíduos deveriam aproveitá-los com objetivos próprios. Todavia, muitos cientistas da reli-

gião ficariam gratos se os resultados de seu trabalho não fossem usados abusivamente como munição contra outras religiões. Eles até ficariam contentes se sua disciplina promovesse comparações, entre as religiões, que ajudassem os fiéis de qualquer religião a iluminar sua própria fé.

Comparações entre dois objetos religiosos

Quanto menos sabemos a respeito de uma coisa, mais seguros nos sentimos em nossa avaliação a seu respeito. Quanto melhor a conhecemos, porém, mais cuidadosos são nossos julgamentos, uma vez que o elemento conhecido possui diversos lados que, por vezes, se contradizem. Comparações aprofundam nosso conhecimento, levam a novos *insights*. Se a coisa estudada for uma religião alheia, não há melhores conhecedores que seus próprios seguidores. Se uma comparação entre duas religiões estiver na pauta, recomenda-se consultar cientistas da religião.

Cientistas da religião comparam o quê? Desde o início da disciplina, estudam fenômenos religiosos e suas variantes em diversas religiões. Muitas vezes comparam conceitos, como, por exemplo, a noção do pecado no judaísmo e no islã. Comparam também doutrinas, como a que se refere aos anjos reconhecidos tanto pelo islã quanto pelo cristianismo. Comparam as diferenças entre várias religiões na área do rito e do sacrifício. Comparam normas éticas e ordens religiosas, como, por exemplo, a dos beneditinos e as do budismo zen. Comparam especialistas religiosos, como, por exemplo, sacerdotes do xintoísmo e mórmons.

Como os cientistas da religião comparam objetos? Imaginemos que temos como tarefa comparar o elemento "x" nas religiões "a" e "b". Em primeiro lugar, temos de analisar o que caracteriza "x" — por que aspectos ele é composto e de que maneira esses elementos o constituem? Em segundo lugar, temos de saber como "x" encaixa-se nos dois sistemas de fé, o que nos vai dizer se os "x" das religiões "a" e "b" são realmente comparáveis. Em caso afirmativo, podemos passar para a comparação, ou seja, investigar se e como "x" se distingue em "a" e

"b" e também se, em ambas as religiões, o elemento possui as mesmas características e proporções.

Deveríamos apenas comparar o que é comparável. Eis um exemplo oposto: compara-se a idéia de deus nas religiões monoteístas com a idéia de deus em religiões não monoteístas. De um lado temos o Deus uno e único, Criador e Mantenedor do mundo, Governador da vida e da morte; do outro, um "deus" de poder limitado, dependente de outras forças e talvez, também, de seus devotos. Parece que as duas idéias têm uma estrutura idêntica: ambos têm poder, embora de alcance diferente; ambos são invisíveis, transcendentais, superiores aos homens e assim por diante. Do ponto de vista de seus contextos, porém, percebe-se que os conceitos são "encaixados" de maneira diferente. Em um sistema monoteísta, Deus ocupa o centro. Em sistemas não monoteístas, o centro é ocupado por uma entidade poderosa impessoal, enquanto "deuses" concebidos como forças pessoais estão localizados relativamente distantes do centro. Uma comparação adequada seria entre o que está no centro aqui e lá, ou seja, entre o Deus monoteísta, de um lado, e a entidade poderosa impessoal, de outro. Outra comparação legítima seria entre os "deuses" marginais de sistemas não monoteístas e anjos e santos dos sistemas monoteístas.

Quando queremos saber o que é nosso objeto, como ele é constituído e colocado em um contexto, buscamos observá-lo com paciência sob todos os ângulos, como se fosse algo imóvel. Isso é especificamente oportuno no caso de idéias religiosas estáticas, como, por exemplo, as fixadas por um documento oficial. Poderíamos perguntar, também, como algo funciona — isso faz sentido, sobretudo, quando estudamos procedimentos, ações e processos. Aqui o tempo torna-se um fator importante e, muitas vezes, temos de levar em conta vários fatos simultâneos que contribuem para determinada função religiosa. Perguntamos, por exemplo, como funciona a remissão dos pecados nas religiões "a" e "b": temos de descobrir quando e como, do ponto de vista de cada uma delas, o indivíduo peca, quem ou o quê redime os pecados, sob que condições, de que forma e assim por diante.

As respostas às duas perguntas juntas, ou seja, os resultados da questão sobre o que é algo e da questão sobre como esse algo funciona, oferecem material para uma comparação mais substancial. Se o resultado de uma pesquisa comparada sobre o oráculo em diferentes religiões fosse a frase: "os deuses se articulam por meio do oráculo",

ele seria válido independentemente de pormenores divergentes, como utensílios ou ícones relevantes para o oráculo em diferentes religiões. Nesse sentido, por exemplo, é secundário que os *ioruba* na África usem a tábua *ifa* para fins divinatórios, enquanto, na China, o mesmo objetivo é alcançado por meio do jogo de varetas de madeira.

Freqüentemente as perguntas sobre o que é um objeto e como ele funciona — se por características próprias ou em combinação com outros objetos — partem de um conceito ideal, estabelecido pelas autoridades de uma religião em que o objeto em questão enquadra-se. Muitas vezes, porém, a realidade é diferente, o que fica claro quando se investiga o comportamento religioso dos fiéis no seu dia-a-dia. Assim, se um objeto for pesquisado tomando como princípio o cotidiano da religião "a", pode-se compará-lo com a realidade análoga na religião "b". Portanto, uma comparação metodologicamente adequada diz respeito não apenas às duas perguntas: "como algo é constituído?" e "como funciona?", mas também a uma terceira: "o que significa esse objeto do ponto de vista dos próprios fiéis?".

A literatura especializada traz muitas vezes comparações entre duas religiões. No caso de religiões semelhantes — como as monoteístas —, uma comparação aponta para diferenças que não se mostram à primeira vista. Quando se trata de duas religiões evidentemente diferentes, como a budista e a dos *maori*, uma comparação é capaz de evidenciar similaridades imprevistas.

Enquanto se comparam apenas duas religiões, o "domínio da situação" ainda é relativamente fácil; ele se torna cada vez mais difícil conforme cresce o número das religiões a serem comparadas. Pode-se expandir a pesquisa para entender como um determinado objeto se inter-relaciona com outros elementos de seu sistema religioso ou, mesmo, com o sistema cultural ao qual a religião pertence. Por isso, muitas vezes é mais pertinente testar uma teoria com material adquirido por meio de uma comparação entre dois objetos. Para citar um exemplo, há a teoria de que semelhantes condições sociais, econômicas e ecológicas fazem com que se desenvolvam religiões semelhantes. Para testar essa teoria foram escolhidas duas religiões caracterizadas por ambientes e culturas semelhantes, mas de contextos históricos e geográficos divergentes. Analisaram-se os seus mitos, ritos, deuses e formas de organização de suas comunidades.

A comparação revelou, de fato, convergências entre ambas, que indicam que as religiões de nômades são matizadas por seus rebanhos.

Comparações entre vários objetos religiosos

Não é preciso optar necessariamente pelo método de comparação para estudar uma única religião. Uma comparação com outras religiões, porém, ajuda a reconhecer qual é sua particularidade. Além de aspectos específicos, revelam-se, também, elementos semelhantes. Sem a comparação não seria possível saber em que sentido as religiões podem pertencer a uma mesma "família".

Além de se dedicar ao estudo de uma religião específica, os cientistas da religião interessam-se, às vezes, por uma determinada noção religiosa, uma doutrina distinta ou um constituinte social da vida dos seguidores. Nesses casos, a busca de aspectos passíveis de comparação não se restringe mais apenas a duas religiões, estendendo-se a várias.

Dependendo do que querem saber, os cientistas da religião vão buscar o que procuram em lugares específicos. Alguns partem de uma hipótese e buscam um elemento que poderia alimentar sua teoria. Precisam apenas de material empírico que prove sua idéia. Assim que acharem tais indícios, não desperdiçam mais tempo e param de procurar.

Imaginemos o tema "guerra e paz". Alguns teóricos que consideram a religião como algo antiquado encontraram provas da sua teoria de que as religiões promovem a guerra. Em vez de pesquisar sistematicamente toda a história das religiões, apropriam-se de qualquer material conveniente. À medida que encontram argumentos favoráveis à hipótese, trabalham com qualquer livro sobre uma ou outra religião geográfica ou historicamente distante. Por outro lado, há fiéis que, com base em outros dados, querem mostrar quão pacifista é a própria religião.

Tal procedimento seduz os teóricos, também cientistas da religião, a ilustrar uma hipótese apenas com material histórico. A título de exemplo, vejamos frases como "os zulus acreditam nisso e naquilo",

"os sioux chamam isso de tal", ou "os xy não reconhecem o princípio da procriação biológica, mas crêem que seus filhos são mandados por Deus". Quem cita tais frases evidentemente não as verificou nem sabe se e como elas estão enquadradas no sistema da fé alheia. Citações desse tipo são como flores arrancadas aleatoriamente ao longo do caminho.

O que significa "verificar", do ponto de vista da Ciência da Religião? Significa que se procura não apenas por dados não burilados, mas também por suas explicações. Essas explicações são dadas pelos próprios fiéis. São eles que contam! Como cientistas da religião explicam algo é uma outra coisa. Um rito secreto dos *maori* chamado "morder no esteio (que fica na latrina)" (*ngau Paepae*) pode ilustrar isso. Parece que para os *maori* a palavra "morder" se refere a um gesto ritual. Nesse sentido, quando um sacerdote estava morrendo, seu sucessor "mordeu" seu crânio no momento em que a cerimônia da transmissão chegou ao auge. Uma vez que a latrina da aldeia era regularmente procurada por todos os habitantes, era um lugar extraordinário, ou seja, um ponto do contato entre diferentes graus da energia espiritual (*tapu*), até uma força negativa que extinguia o *tapu*. Em razão dessa qualidade, os feiticeiros sentiam-se também atraídos pela busca de potenciais vítimas e, por isso, tinham de ser intimidados. O mais importante, porém, é que o esteio da latrina marcava simbolicamente a fronteira entre duas esferas, ou seja, entre a vida e a morte, uma vez que os alimentos eram associados à vida e os excrementos, à morte. Isso é uma explicação histórica religiosa que se baseia nas informações dos próprios *maori*. Contudo, alguns estudiosos apresentaram a seu público tal rito como um "fetichismo", um culto fálico, como uma "prova de coragem" ou, até mesmo, como resultado da crença dos *maori* em uma força numinosa chamada *mana*, que entrava, na forma de substância sutil, através das partes genitais, no assento da latrina.

Apenas os cientistas da religião que não consideram seu objeto algo antiquado dedicam-se com prazer a seus estudos. Provam que a religião promove tanto a guerra quanto a paz e que, portanto, é um fenômeno ambíguo, composto por aspectos positivos e negativos.

Vão pesquisar sistematicamente a história das religiões, ou seja, todas as religiões conhecidas, uma vez que não querem perder a visão panorâmica quando investigam, para não negligenciar nenhuma

família das religiões. Precisam, porém, prestar atenção para que suas provas não cheguem a um volume gigantesco. Por isso, também os cientistas da religião selecionam material que corresponda às suas comparações, não omitindo, porém, nenhuma testemunha, até mesmo as que forneçam apenas informações pontuais.

Uma estratégia de pesquisa é partir de uma suspeita e procurar por provas comparáveis. Uma alternativa é começar com o elemento material, uma vez que ele já existe e quase que "implora" para ser cientificamente organizado. Quanto mais religiões puderem ser consultadas sobre um assunto comum, melhor, uma vez que nenhuma religião é completamente estudada e que, obviamente, há muito material ainda não sistematizado.

Em sua maioria, os cientistas da religião de todo o mundo são integrantes de culturas ocidentais, do Velho ou do Novo Mundo. Com que objetos de estudo eles são confrontados? Cerca de 90% ou mais do que vêem guarda relação com o cristianismo. Alguns também se interessam pelo judaísmo, porém, em primeiro lugar, como fonte do cristianismo ou elemento de contraste. Dependendo de sua formação escolar, outros se referem, nas suas comparações, também às religiões dos gregos, romanos ou germânicos — assim era a situação nas gerações passadas. Entre os cientistas da religião contemporâneos, há muitos com um bom conhecimento, também, do budismo zen e da filosofia hindu do vedanta,[26] embora esse saber seja freqüentemente mais de natureza prática do que teórica.

Quais eram os temas preferidos pelas gerações anteriores? Um exemplo é a bênção, parte obrigatória do ritual cristão. Portanto, partiam de um levantamento sistemático de diferentes tipos, ocasiões e formas de bênção no cristianismo. Outro material comparativo foi encontrado na Bíblia. Com base na bênção no Antigo Testamento, a pesquisa expandiu-se ao judaísmo, também à sua literatura pós-bíblica. Além disso, eram pesquisadas as antigas religiões européias. Finalmente, todos os resultados eram sistematizados e uma tipologia era construída. A designação "tipologia da bênção" é, porém, enga-

[26] Lit. "fim [aperfeiçoamento] dos Vedas". Trata-se de um dos seis sistemas da filosofia hindu com ênfase na não-separação entre o mundo [o relativo] e a última realidade divina [o absoluto]; portanto, defende uma visão "monista". (N.T.)

nadora, uma vez que sugere que todas as religiões do mundo tenham sido pesquisadas, possibilitando inferir respostas à questão sobre se os balineses, apaches e taiwaneses também abençoam e, em caso afirmativo, como e quando fazem isso. Alguns autores acrescentam a suas comparações intra-européias um material exótico, mencionando de passagem as bênçóes encontradas em tribos da floresta de Ituri, no Congo, ou da população de uma ilha no Mar de Behring. Isso não seria necessário. Enquanto os leitores europeus encontram algo familiar, não dão muita importância a um material adicional, por mais estranhas que sejam as comparações feitas pelos autores.

Comparações universais

Uma religião é como um organismo, é composta de várias partes. Comparam-se as partes, em primeiro lugar dentro de uma religião — por exemplo, o tema "monasticismo no cristianismo". Levanta-se o que é conhecido sobre as origens desse fenômeno para, depois, reconstruir o seu desenvolvimento na Idade Média, na Modernidade, na Igreja do Ocidente e do Oriente. Depois, faz-se o mesmo com o budismo, também de maneira cronológica, na Índia e no Extremo Oriente, em seus diferentes ramos. Finalmente, compara-se o monasticismo do cristianismo com o do budismo.

Já do estudo de apenas uma religião resulta um material abundante. Pode-se pensar que, no caso de uma pesquisa que abranja duas religiões, os dados se acumulem "a perder de vista". Pelo contrário, quando um pesquisador estiver em dúvida sobre o valor de determinados fatos para a investigação do monasticismo, ele adquire certeza por meio da comparação. A partir daí, o progresso é quase automático: quanto mais religiões forem levadas em conta — por exemplo, o hinduísmo e o taoísmo —, menor se torna o número de características relevantes. No fim é possível formular um conceito universal de "monasticismo" que poderia ser aplicado a qualquer manifestação do fenômeno na história das religiões.

Quanto à pergunta sobre o melhor caminho a ser seguido no caso de uma comparação, a maioria dos representantes da Ciência Sistemática da Religião recomenda uma abordagem "de baixo para

cima". Chega aos melhores resultados aquele que progride passo a passo sem omitir nenhum, começando com uma análise de uma religião e passando pelo estudo de todas. Isso, porém, é um ideal cuja realização fracassará como a construção de um prédio enorme para a qual não há número suficiente de trabalhadores.

Para fazer da necessidade uma virtude, os cientistas da religião incluem em suas comparações o maior número possível de religiões. Dessa maneira, superam as limitações de um material limitado e evitam que algo considerado típico em relação a apenas duas religiões seja tratado como se fosse uma realidade mais geral, válida para muitas. Portanto, quanto mais religiões são comparadas, maior é o grau da segurança sobre o alcance empírico da teoria.

O objetivo das comparações no âmbito da Ciência Sistemática da Religião é a definição de termos universais. Para historiadores da religião, a situação é diferente. Eles fazem uso da comparação quando são confrontados com algo não padronizado, irregular. Isso não vale, por exemplo, para a missa católica. No mundo inteiro, sacerdotes e membros de comunidades seguem a norma. Embora existam particularidades locais, em todos os lugares a estrutura principal é mantida. Portanto, não faria sentido estudar a missa católica de maneira comparativa. Para estudá-la é suficiente consultar um dos muitos livros facilmente acessíveis que descrevem sua forma padronizada. Todavia, o que fazer se quisermos conhecer um rito não padronizado cuja finalidade é provocar a chuva? Nesse ponto, o pesquisador depende de uma comparação que pode ser realizada de três maneiras, das quais duas já conhecemos: primeiro, pode-se comparar dois ritos de chuva de épocas e continentes diferentes e arriscar enfatizar algo inadequado como norma universal; em segundo lugar, pode-se levantar o maior número de exemplos possíveis e tentar reduzir a complexidade dos fatos a alguns princípios, ignorando o problema de que, a partir de uma determinada quantidade de ritos, cresce o número de informações consideradas verdadeiras, sem a possibilidade de verificá-las; a terceira opção — a comparação de todos os ritos conhecidos no *continuum* espaço-tempo — também enfrenta dificuldades evidentes: seria preciso montar uma equipe composta de muitos pesquisadores altamente qualificados, porém, já é quase impossível encontrar ape-

nas dez que sejam suficientemente formados e estejam disponíveis. Portanto, em vez de esperar por milagres, deve-se limitar a comparação e concentrar-se em uma determinada região ou época, ou em um conjunto específico de tribos.

Para ilustrar o que quero dizer, escolho um exemplo que conheço melhor, uma vez que se refere a um estudo de minha autoria.[27] Na África, encontram-se indivíduos que são chamados de "profetas". Por falta de uma referência sistemática, ou seja, da categoria predefinida "profetas africanos", foi preciso fazer uma pesquisa comparativa. O primeiro passo foi a limitação geográfica: o Oeste da África. Em termos históricos, restringi-me a um período de quinze anos a partir de 1910, ou seja, a partir do ano ao qual remonta o primeiro relato sobre um profeta da região. Com relação a esses parâmetros, encontrei dados de quinze profetas para a minha comparação. Sabia-se da existência de mais trinta, mas, além de seus nomes, não havia nenhuma outra informação. Mesmo havendo mais trinta profetas completamente desconhecidos, estava certo de que o meu material seria representativo.

O que são "profetas africanos"? Minhas comparações indicaram que todos reclamavam a si experiências de uma convocação religiosa. Portanto, o traço comum mais evidente era que todos eles consideravam-se "chamados". Como funciona a "profecia africana"? Comparações mais profundas apontam para o fato de que o "chamado" fez com que eles se engajassem em determinadas atividades. Aqueles que tinham experimentado sua vocação por meio de uma revelação tornaram-se pregadores, proclamando o plano divino de salvação. Outros atenderam doentes e indigentes. Alguns praticaram clarividência depois de receber um saber visionário. Como tais especialistas religiosos comportaram-se em seu dia-a-dia profissional? Os profetas curadores possuíam uma "força de oração" às vezes intensificada por água sagrada, óleo e outras substâncias. Se os profetas dessa primeira categoria também não pregassem, poder-se-ia confundi-los com curadores tradicionais. Os outros profetas são exclusiva-

[27] GRESCHAT, Hans-Jürgen. *Westafrikanische Propheten*; Morphologie einer religiösen Spezialisierung. Marburg, 1974.

mente pregadores. No início, profetas pregadores converteram aldeias ou, até mesmo, regiões inteiras ao cristianismo. Mais tarde, tentaram converter cristãos africanos à nova religião do "Cristo Negro" que supostamente atuava no continente sem ser conhecido.

Foram as informações levantadas que me obrigaram a enfatizar certos resultados. Se eu tivesse encontrado um outro material, teria de comparar algo diferente. Talvez um outro pesquisador tivesse chamado a atenção para aspectos por mim negligenciados.

Qual é a conseqüência disso? Comparações monográficas sobre fenômenos geográfica e historicamente limitados levam a resultados muito divergentes, o que impossibilita seu agrupamento em função de uma comparação mais ampla. Se fosse possível integrar os resultados sem perder as informações essenciais, seria um pré-requisito "traduzir" os dados específicos em uma linguagem teórica comum.

3. O fenômeno

Seria mais fácil se os cientistas da religião pudessem comportar-se como cientistas exatos, que expandem e aprofundam suas pesquisas gradualmente; como os que, por exemplo, estudam todas as espécies de aves com base em um determinado país, passando por todos os continentes, até determinar todas as variações. Infelizmente isso não é possível no caso da Ciência da Religião, que se distingue das ciências exatas como um pequeno jardim de uma fazenda. Em outras palavras: os cientistas da religião são profissionais individuais.

Como fazer o melhor possível com o que se tem? Há duas opções: ou escolhemos objetivos mais humildes, que correspondam à nossa situação modesta, ou enfocamos um alvo mais pretensioso e procuramos um atalho para atingi-lo mais diretamente. As teorias têm essa função. É possível que um único pensador sentado à sua escrivaninha especule sobre um fato religioso, por exemplo na África, e chegue a resultados aos quais nem um grupo inteiro de pesquisadores de campo chegaria. Parece que nossa disciplina não serve muito para teorias. Felizmente, há um segundo atalho, isto é, a fenomenologia da religião.

Como na metáfora anteriormente citada, um fenomenólogo da religião senta-se à sua escrivaninha e chega de imediato e sem grandes esforços ao essencial. Tal atalho já foi usado muitas vezes por representantes da Ciência Sistemática da Religião.

Abordagens clássicas da fenomenologia da religião

Gerardus van der Leeuw (1890-1950), professor de história da religião na Universidade de Groningen, Holanda, foi o primeiro a se dedicar à fenomenologia da religião. Em seu livro *Introdução à fenomenologia da religião*, cujo original em holandês foi publicado em 1924,[28] encontra-se a seguinte instrução metodológica:

> Perguntamos-nos: *como aparecem os objetos da vida religiosa?* Para ter uma idéia clara deles, um mero levantamento de fatos, porém, não será suficiente. Ele nos levaria apenas a um caos. [...] Queremos saber o que é um sacrifício, um feitiço, o que é a mística. Por isso temos de começar a classificar os objetos da vida religiosa, tentar descobrir que ação transforma-se em um sacrifício, um objeto venerado, um feitiço, uma espécie de piedade ou uma mística. A seguir temos de inter-relacionar os diferentes fenômenos, juntar o que é semelhante e distinguir o que é diferente. Não se compreende esse método erradamente, como se tivesse interesse em reduzir os fenômenos a fórmulas e em encaixar tudo em um sistema fechado de rubricas e verbetes. Um sistema desse tipo pode ser útil, mas apenas no sentido de recurso auxiliar. Não pode, se é que outro sistema jamais pôde, abranger ou apenas nos deixar entender melhor a realidade. Fornece, quando oferece suas fórmulas e sua terminologia, como que alguns "cabides" muito úteis; porém, afinal de contas cabe a nós mesmos pendurarmos roupas neles. Portanto, é nosso objetivo classificar os objetos de acordo com sua essência e descrevê-los o mais completamente possível. Por isso deveríamos referir-nos a exemplos característicos da história da religião, até mesmo da história do cristianismo e do judaísmo. Não podemos, como os historiadores, estar contentes com uma religião só ou com um único grupo de religiões, uma vez que a unidade e a

[28] Refiro-me à versão alemão da obra, publicada um ano depois da original. VAN DER LEEUW, Gerardus. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. Ed. por Friedrich Heiler. München, 1925. A citação seguinte encontra-se nas páginas 3 e 4.

igualdade dos fenômenos não terminam com as fronteiras nacionais ou confessionais. Portanto, tentaremos avançar com referência contínua do particular para o universal e vice-versa, revendo o particular segundo nossos pontos de vista gerais.

Gerardus van der Leeuw nos recomenda um método que junta algo antigo a algo novo. Antigo é o desejo de impor uma ordem ao caos dos fatos, de classificar. Antiga, também, é a prática de "pendurar nos cabides" das terminologias adotadas as provas recém-encontradas. Isso corresponde, em grande parte, àquele procedimento descrito na seção anterior, no tópico "Comparações entre vários objetos religiosos". O que é novo é o objetivo do conhecimento, de acordo com a pergunta: "Como aparecem os objetos da vida religiosa?". Novo, também, é o modo como os resultados são apresentados: pretende-se descrever os objetos segundo a sua essência.

A principal obra de Gerardus van der Leeuw é o famoso livro *Fenomenologia da religião*, lançado em 1933.[29] A obra contém os resultados das pesquisas fenomenológicas do autor e transmite ao leitor o que o primeiro produziu em seu novo caminho metodológico. Escolho como exemplo a segunda parte do parágrafo sobre "os sacramentais" (§ 51), em que Gerardus van der Leeuw elabora o tema "comer e beber".

O autor parte da classificação da comida e da bebida como algo verdadeiramente "sacramental", alertando para o fato de que essa categoria não se pode distinguir inequivocamente da classe dos sacramentos. Segue uma cena da obra *Os sacerdotes*, de Nikolaj Leskow. Na antiga Rússia, os piedosos russos, antes da própria refeição, enquanto consumiam um pedaço de pão consagrado, rezavam: "Ó Deus, preencha meu vazio". Gerardus van der Leeuw cita também o antropólogo R. R. Marett, que fez uma distinção entre a comida por natureza e a comida religiosa.

Nossos costumes de beber são resíduos de uma época em que a bebida coletiva era um ato simbólico de consolidação, renovação e recriação do poder coletivo. Encontram-se paralelos na saga nórdica, na qual a bebida é associada ao fluxo da vida. Em seu livro sobre

[29] Refiro-me à terceira edição da tradução para o alemão: idem, *Phänomenologie der Religion*. Tübingen, 1970.

a religião e a cultura dos povos germânicos, Wilhelm Grönbach defendeu a hipótese de que qualquer bebida, até uma bebida mágica, cria laços entre o bebedor e aquele que oferece a bebida. O mesmo vale para a comida. O rei escocês Jarl Torfin salvou a própria vida por ter comido clandestinamente um pedaço do pão do rei Magnus. Refeições coletivas são sacrifícios, sacramentais e, muitas vezes, também sacramentos. Os malaios cantam, antes de uma refeição, "frutas, frutas, frutas". Isso é uma maneira simples de invocar o poder dos alimentos. A história das religiões indica similaridades entre o sacerdote e o açougueiro, uma vez que a força vital dos animais é transmitida pela comida. Em primeiro lugar, o abate é o sacrifício — na Grécia, o templo e o matadouro ficavam lado a lado. Na manhã de Páscoa, a comida trazida para a igreja pelos fiéis é abençoada. Também em outras ocasiões os fiéis depositam alimentos no altar, contribuindo, dessa maneira, para a refeição sagrada. Há outros exemplos desse tipo em religiões não cristãs; entre outros, Gerardus van der Leeuw se refere aos molucanos[30] e a costumes da Roma antiga.

Foi minha intenção representar o trecho do livro em questão de modo que fosse transmitida a impressão adequada a respeito de como a descrição fenomenológica foi feita. Gerardus van der Leeuw nos transmite aquilo que se lhe apresentou. Caracteriza, em forma de imagem cujos contornos são um pouco fracos, o fenômeno religioso "comer e beber" segundo a sua essência. Refere-se à história da religião como um pintor que acrescenta a sua obra alguns pontilhados coloridos com cores de aquarela.

O método da fenomenologia da religião se desenvolveu desde 1933? Os representantes mais novos da disciplina deveriam dar a resposta. Em 1961, ou seja vinte e oito anos depois da obra de Gerardus van der Leeuw, foi publicada a de Friedrich Heiler (1892-1967), professor de História da Religião na Universidade de Marburgo, Alemanha.[31] Nesse livro, Heiler afirma que o método fenomenológico percorre o caminho do fenômeno a sua essência:

---

[30] Habitantes das Ilhas Molucas, arquipélago indonésio. (N.T.)

[31] Heiler, Friedrich. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart, 1961.

> Os fenômenos são apenas investigados pelo conhecimento da essência que está na sua base e que tem de ser focada. Nunca se deve parar nas suas cascas externas, mas tem-se de penetrar através delas para chegar ao seu núcleo, que é a experiência religiosa.[32]

Como seu colega holandês, acrescenta um fato atrás de outro, uma citação do poeta grego Ésquilo ao lado de uma alusão sobre uma tribo dos índios norte-americanos, uma etimologia que remonta à língua indo-européia, um trecho do Antigo Testamento, uma estrofe de um livro de cânticos protestantes, palavras de são Francisco e uma citação do poeta alemão Christian Morgenstern. Justificando seu estilo aditivo, Heiler escreveu: "Uma vez que um grande volume do material teve de ser comprimido em um espaço limitado, muitos fatos foram circunscritos em apenas poucas frases".[33] O livro realmente traz um número impressionante de fatos e informações referentes à história da religião, dessa maneira, tornando-se por sua parte uma fonte de dados para pesquisadores que buscam provas para seus próprios argumentos.

Em 1969 foi publicada a última *Fenomenologia da religião* até hoje. O autor é o sueco Geo Widengren,[34] professor de História da Religião em Uppsala, que, no seu livro, optou pela profundidade substancial do material em desfavor da vastidão de dados. Pacientemente explica a seus leitores os fenômenos e termos apresentados. O tema "tabu", por exemplo, ocupa onze páginas. Nesse artigo Widengren fala sobre os polinésios, o povo queniano dos kikuyus e os semitas; cita teóricos como Rudolf Lehmann, A. R. Radcliffe-Brown ou W. Robertson Smith e alista as múltiplas regras de tabus seguidas pelos *Flamen Dilis* [sacerdotes de Júpiter], sacerdotes romanos que louvavam o deus Júpiter, e pelos brâmanes hindus. Descreve a importância dos tabus para comunidades como a dos sacerdotes do deus Zeus em Dodona, Grécia, a dos recabitas mencionados no Antigo Testamento ou a dos pitagóricos. Aponta para o fato de que os peregrinos submetam-se

[32] Idem, ibidem, p. 16.
[33] Idem, ibidem, p. V.
[34] WIDENGREN, Geo. *Religionsphänomenologie*. Berlin, 1969.

temporariamente a regras de tabu. Mais adiante, menciona os polinésios e seus costumes relacionados ao tabu que, segundo Widengren, "não possuem um caráter religioso e estão completamente fora da esfera religiosa",[35] uma observação, aliás, que deve ter menos a ver com o auto-reconhecimento dos polinésios do que com a definição de religião do autor. Finalmente, o artigo traz uma síntese dos conceitos de tabu defendidos por outros cientistas.

O prefácio do livro diz que a *Fenomenologia* foi escrita, em primeiro lugar, para os alunos de Ciência da Religião da Universidade de Uppsala. Pode-se assumir que desde essa época nenhum dos seus leitores deve ter enfrentado muitas dificuldades nos exames em que foram feitas perguntas sobre fenomenologia da religião.

Não há muita diferença entre a primeira, a segunda e a terceira *Fenomenologia da religião.* Quem escreveu uma nova não tinha a intenção de imitar seus antecessores, mas optou por uma maneira de apresentação e uma organização dos parágrafos que se destacam das anteriores. Do ponto de vista do conteúdo, porém, é muito pouco o que distingue os livros.

O que eles têm em comum é, em primeiro lugar, a noção do "fenômeno". Segundo os três autores, são as religiões e os fenômenos que constituem os verdadeiros objetos da Ciência da Religião. Uma religião é limitada; seus seguidores viveram ou vivem em determinados tempos e lugares. Um fenômeno, porém, não é limitado, nem pelo tempo nem pelo espaço. Quando fenomenólogos da religião escrevem sobre o "monasticismo", não se referem a um monasticismo específico, ou seja, nem ao cristão, nem ao budista, nem a algum que existia há mil anos, nem a um contemporâneo. "Concordâncias fenomenológicas" transcendem limites geográficos e culturais.

Portanto, a pergunta-chave dos fenomenólogos da religião não é: "como é a aparência do fenômeno religioso 'x'?", mas necessariamente: "como é a aparência do fenômeno religioso 'x' se abstraindo de todos os fatores ocasionais, regionais e temporais?". Esclarecendo: tem-se de ignorar todas as diferenças "relativas", até mesmo a localização

[35] Idem, ibidem, p. 28.

concreta de um fato em uma determinada religião. O que supostamente sobra é, digamos, o fenômeno em si, considerado essencial.

É óbvio que fenomenólogos da religião não citam seus materiais de maneira muito sistemática. Parece que a seleção de dados é uma questão do gosto subjetivo que leva cada um a opções aleatórias. Já sabemos a reação: a única coisa que importa aos autores é a descrição da essência de um fenômeno. Referências à história da religião servem apenas como ilustração. Em outras palavras: os fatos citados são substituíveis por representarem o fenômeno em seu estado natural — ou seja, sua classificação religioso-histórica acidental — corrompido por resíduos a serem removidos e arrastados pela água na refinaria fenomenológica.

O que vale como um fenômeno religioso e o que não? Essa questão é quase irrelevante para fenomenólogos da religião. Tinham certeza de onde pesquisar: no vocabulário da história da religião e filosofia européia, em que verbetes como "mística", "seita", "mito", "crença", "bênção e consagração", "direção da oração" , "sacrifício de incenso", "tabu e santidade" , "politeísmo", "formação canônica", "do templo à basílica", "escatologia", e assim por diante. Se não apenas europeus tivessem elaborado fenomenologias da religião, mas também autores indianos, chineses e africanos, teriam aparecido muito mais fenômenos religiosos imprevistos diante dos nossos olhos míopes!

As três fenomenologias da religião clássicas têm mais um aspecto em comum: preenchem livros volumosos. Gerardus van der Leeuw precisou de 800 páginas; Friedrich Heiler, de 600; e Geo Widengren, de 680. Embora considerassem dados históricos secundários, acumulavam-nos na tentativa de não omitir nada do que tinham lido, ouvido ou encontrado durante suas viagens. Isso é uma explicação para o peso quantitativo dos seus livros. Uma outra foi a intenção dos autores de, com base nas religiões históricas, ou seja, por meio de descrição das manifestações religiosas particulares, reconstruir uma religião completa de tipo ideal.

Cada um dos três autores faz isso à sua maneira. As abordagens de Gerardus van der Leeuw e de Friedrich Heiler, porém, chamam nossa atenção de modo especial. Os dois apresentam-nos esboços sobre a essência da religião que é inerente a todas as religiões históricas, mas como tal não se torna realidade em nenhuma. Os autores citados resolveram

cada qual a seu modo o problema. Duvido que se encontre entre os cientistas da religião contemporâneos alguém que esteja motivado a retomar a mesma tarefa sob uma nova perspectiva. Pelo contrário, já faz algum tempo que cientistas da religião constataram a morte da fenomenologia da religião. Será que a disciplina está apenas passando por um sonho intermediário até que traga novos frutos? Quanto a mim, não me arrisco a nenhuma avaliação definitiva. Se houver um renascimento, deveríamos estar preparados e saber como os fenomenólogos da religião trabalham. Por isso, as páginas seguintes referir-se-ão a suas ferramentas típicas.

Atitude natural

A chamada "atitude natural" garante que os fenomenólogos não confundam suas próprias idéias e as de outros com aquilo que realmente é. Uma vez consciente disso, pode-se prosseguir para a chamada "atitude teórica". Estamos aperfeiçoando-a desde nossas primeiras tentativas de falar. Quando crianças pequenas, referíamo-nos ao cão de alguma casa de nossa rua imitando o som dos latidos dele. Logo depois, aprendemos que esse bicho em nossa vizinhança era um representante da espécie canina. Mais tarde, chegamos a reconhecer que se tratava de um pastor alemão. Quando nos tornamos alunos, fomos informados de que a designação em latim *canis familiaris leineri* é o termo biológico para essa categoria de seres vivos.

Muitas vezes, a pergunta examinadora do tipo "o que é aquilo?" exige como resposta o nome correto da coisa em questão. O mundo dos cientistas é artificialmente ordenado, é um mundo arranjado. O discurso científico funda-se em ideações. Pode-se ignorar o que está além das próprias cercas acadêmicas como um zoólogo que se dedica a pesquisar o número exato de peixes em uma lagoa usando um ganapão com malhas de 5 centímetros e, assim agindo, chega à seguinte definição: "Um peixe é um bicho cujo tamanho supera a medida de 5 centímetros".[36]

Nossa atitude teórica não é apenas determinada pelas ciências. Religião, política, tradições e costumes também desempenham um

[36] Dizem que o físico britânico Arthur S. Edington contava essa anedota para caricaturar a "atitude teórica".

papel no sentido de que eles nos condicionam de acordo com as convenções da nossa cultura. Segundo Edmund Husserl (1859-1938), pai da fenomenologia filosófica, o oposto do mundo teórico arranjado é o chamado "mundo da vida". Participando dele, aceitamos de maneira irrefletida as coisas e os seres vivos como eles se mostram. Tal "mundo da vida", diferentemente de arranjamentos experimentais, é sempre existente e presente para todos, não apenas para acadêmicos. Portanto, o "mundo da vida" corresponde à "atitude natural" postulada pelos fenomenólogos.

Para conhecer uma religião alheia, os cientistas da religião expõem-se freqüentemente a um "contexto da vida" estranho. Para conseguir compreender de maneira adequada os objetos do seu interesse, seria disfuncional enxergá-los na sua "atitude natural" familiarizada, mas deve-se fazê-lo do ponto de vista dos integrantes da cultura em questão. Aceitam o que vêem do modo como é, desistindo da tentação de "demitologizar" tal realidade.

Como se assume a atitude natural? Ela impõe-se à medida que a postura teórica for suspensa. Quando se enxerga apenas o que realmente é, evita-se que uma teoria, uma conclusão lógica, uma hipótese ou um saber preestabelecido domine o pensamento. Sobra apenas o que se vê. Tudo o que se conhece, independentemente da visão instantânea, fica desligado. Portanto, a "atitude natural" é uma postura pré-teórica isenta de preconceitos diante de um fenômeno.

Atitude fenomenológica

Razão e intuição são as duas faculdades por meio das quais os indivíduos orientam-se no mundo. Elas correspondem aos dois tipos de ciência: primeiro, a objetiva, discriminatória; segundo, a subjetiva, holística. Os cientistas exatos inferem características internas de um objeto como base em seu exterior. Por exemplo, estudam "a meditação" examinando um determinado número de praticantes para verificar se e quando o exercício mental causa ondas cerebrais do tipo alfa e teta, quanto tempo demora para o ácido láctico do corpo diminuir, em quanto tempo a resistência elétrica da pele aumenta, e assim por

diante. Os cientistas "não exatos" aprendem a meditar e incluem suas experiências em seu trabalho acadêmico.

Fenomenólogos são cientistas "não exatos". Não obstante isso, apenas desenvolver uma atitude natural não adianta. Por isso, enquanto trabalham cientificamente assumem a "atitude fenomenológica" que não desliga a "atitude natural", mas acrescenta algo novo a ela. A primeira coisa que se junta é uma instância de controle, que atua como se fosse um "observador indiferente". Essa faculdade mental refere-se de maneira auto-referencial ao próprio pesquisador, ou seja, assiste de modo neutro a como o "eu" natural do pesquisador está olhando para os fatos exteriores que se apresentam a ele. Os historiadores da religião engajados no estudo da mística conhecem essa testemunha interior independentemente da sua formulação por Husserl. Budistas, por exemplo, aprendem como se pode perceber, de maneira relaxada, mas totalmente alerta e sem julgar, o que está acontecendo na própria mente ou no próprio corpo. Assim que descobrirmos esse "observador indiferente", ele nos permitirá conhecer nossa consciência, aquela ferramenta científica com a qual compreendemos os fenômenos.

A consciência fenomenológica direciona-se a "objetos intencionais". A diferença entre enxergar e enxergar intencionalmente ilustra-se no exemplo de uma paisagem vista por duas pessoas. Os dois indivíduos observam a mesma coisa, mas o que vêem fascina um e aborrece o outro. Um fenomenólogo norte-americano relata[37] como ele comprou uma casa rural construída no estilo tradicional cuja beleza tinha entusiasmado sua família. Para que pudesse manter a aparência bonita, era urgentemente preciso refazer o piso. De um dia para o outro, o novo dono da casa sentiu-se obrigado a direcionar toda a sua atenção ao assoalho que até então não tinha notado. Logo percebeu que, até mesmo quando dirigia o carro, estava olhando para pisos que agora surgiam em todos os lugares pelos quais passava.

O fascínio ou a aversão por alguma coisa não dependem da coisa em si. Interesse é algo subjetivo que temos de "investir" naquela

[37] Brennemann Jr., Walter L. & Yarian, Stanley O. *The seeing eye*; Hermeneutical phenomenology in the study of religion. University Park, 1982. p. 17.

coisa. Isso nem sempre é fácil, uma vez que geralmente estamos com pressa, o que impede que nos concentremos em um objeto. Pode-se desenvolver interesse por algo apenas quando nos concentramos; caso contrário, o objeto fica chato para sempre. Portanto, intencionalidade é importante para um pesquisador, mas como chegar a ela? O mais simples é impedir que nossos pensamentos vagueiem e direcionar nossa consciência para o que se mostra à nossa frente.

Imaginemos quão diferentemente um cientista e um pintor olham para a mesma coisa. Assim que o cientista tiver identificado o objeto, classificá-lo-á: a designação correta da coisa é "x" ou "y", ela se origina de cá ou de lá, ela serve para isto ou aquilo, os autores "a", "b" e "c" já publicaram algo sobre ela, e assim por diante. Recorda o que aprendeu sobre o objeto. Portanto, o pesquisador, logo depois de ter descoberto o objeto, afasta sua atenção dele e a direciona para algo mais geral depositado na sua mente. "Não há no mundo orgulho mais impetuoso do que o dos intelectuais. Orgulho por algo que, já se sabe, é o filtro mais seguro da compreensão e do entendimento".[38]

E o pintor? Sua atenção não se desvia daquilo que está diante dos seus olhos. Pelo contrário, observa-o paciente e intensivamente. Em outras palavras: não o analisa, não o nomeia, não tira conclusões nem o julga. Um pintor compreende holisticamente o que observa. Vê como o objeto relaciona-se com outros. Enxerga as partes com relação à totalidade, enquanto enxerga na totalidade padrões e estruturas. O olhar do pintor preenche intuitivamente o que o cientista considera uma lacuna. Parece que o pintor apenas vê o que foi criado por ele mesmo. Não cria a coisa real, mas a imagem da coisa real. Assim funciona o enxergar intencional.

A visão da essência

Os fenomenólogos não se referem a um objeto sobre o qual ouviram falar — eles estão em contato com esse objeto. A compreensão das coisas, portanto, é uma função inerente à sua pessoa. O aspecto

[38] Idem, ibidem, p. 82.

mais importante nessa dinâmica, porém, é o objeto, e não a pessoa. Se esta fosse dominante, não se trataria de fenomenologia, mas de impressionismo. Como o próprio nome informa, os impressionistas reproduzem impressões, algo segundo a forma como "eles" o vêem, ou seja, impressões subjetivas e transitórias, resultado de impactos imediatos e momentâneos.

Os fenomenólogos observam paciente e intensamente, e todos os que fizessem observações semelhantes poderiam confirmar: "É isso mesmo!". Por outro lado, os fenomenólogos são incapazes de se comunicar em termos empiricamente verificáveis, tanto sobre seu método quanto sobre seus resultados. Eles se opõem ao empirismo, uma vez que este não faz justiça à experiência humana. Por isso, o objetivo da visão fenomenológica não é nenhuma impressão ou fenômeno, em sua variabilidade, mas sim algo essencial.

Quando os fenomenólogos da religião falam sobre a "essência" de um fenômeno, referem-se a seus traços elementares, ao geral dentro do particular, às qualidades formais de uma realidade concreta vivenciada por seres humanos. Procura-se o invariável em meio às múltiplas variações.

Tal multiplicidade de variações cria alguns problemas para os fenomenólogos, uma vez que, para chegar à compreensão de uma estrutura estável de dado elemento, é necessário possuir um número suficiente de dados concretos. É necessário que as variações sejam manifestações do mesmo fenômeno. Mesmo que se possa garantir isso, resta a questão: quantos dados seriam suficientes? Pode-se pensar em variar um objeto aleatoriamente, inventar novas variações ou enxergar o objeto sob ângulos diferentes, mudando repetidamente o ponto de vista. Psicólogos que representam o chamado "gestaltismo" mostraram-nos o mecanismo sensorial por meio do qual os contornos de uma figura são atribuídos. Por isso, podemos ver objetos diferentes quando mudamos o quadro referencial. Às vezes, uma figura transforma-se em um quadro referencial no qual outra figura é vislumbrada. Surgem dificuldades especiais quando se trata de variações de outras religiões, e os fenomenólogos são obrigados a se identificar com uma situação e com uma cultura alheias.

A conseqüência das reflexões anteriores é: uma vez que há tantas perspectivas do mesmo fenômeno, seria inoportuno esperar que as descrições fenomenológicas sejam completas. Às vezes, até mesmo um único fato pode revelar mais do que muitos, porém, apenas no que diz respeito à sua descrição particular e não quanto à visão da sua essência.

Tudo isso é, ainda, muito geral. O que falta é uma aplicação concreta. Como é possível proceder para que um determinado fenômeno se mostre? Deveríamos dedicar-nos a essa pergunta ao final deste livro. Para isso, escolho como exemplo aquele fenômeno que, em nossa cultura, é chamado de "oração". Seleciono-o por duas razões: primeiro, porque é considerado um fenômeno religioso chave; segundo, porque muitos leitores devem ter passado por experiências próprias com a oração, supostamente mais do que com qualquer outro fenômeno religioso.

A "oração" vista como fenômeno

Em primeiro lugar, temos de esclarecer as condições básicas da nossa aproximação do fenômeno escolhido. Há uma famosa monografia de Friedrich Heiler, intitulada *A oração*.[39] Nela, encontra-se uma tipologia que distingue a oração ingênua do homem pré-histórico, as fórmulas ritualistas de orações, o hino, a oração na religião popular helenista, a crítica à oração e ideais de oração no pensamento filosófico, a oração de grandes personalidades religiosas, a oração de famosos poetas e artistas, a oração da comunidade na missa e a oração individual como dever religioso e boa ação. Friedrich Heiler define a oração como a "comunicação viva do devoto com um Deus imaginado como pessoal e experimentado como presente, uma comunicação que reflete as formas das relações humanas sociais".[40] Todos esses esclarecimentos pertencem ao mundo teórico, do qual não nos ocuparemos. Ao lado de teorias acadêmicas, há teorias religiosas da parte dos fiéis. Cristãos, por exemplo, também concebem a oração como

[39] HEILER, Friedrich. *Das Gebet*; Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 5. ed. München, 1923.

[40] Idem, ibidem, p. 491.

uma comunicação com Deus, um diálogo entre um "eu" e um "Tu". Essas e outras teorias não nos deveriam influenciar na busca do fenômeno em questão.

Em segundo lugar, temos de descrever (não analisar, não interpretar, não problematizar!) o que vemos. A oração precisa de uma preparação, um prelúdio. Indivíduos apenas rezam instantaneamente quando estão com medo. Alguns jejuam antes de orar, outros se lavam ou trocam de roupa. As preparações marcam um umbral invisível. Com isso, fica determinado que a reza exclui banalidades. Quem reza não deve simultaneamente comer, beber, olhar em volta, adormecer ou conversar. Se, a despeito disso, come-se ou bebe-se, isso se dá por razões rituais e é feito de uma maneira especial, que se destaca da rotina.

Enquanto reza, o indivíduo concentra-se para superar a distração, fica alerta, direciona-se a um determinado ponto. O corpo está incluído nesse processo. Se estivesse recostado em uma poltrona funda e fofa, relaxaria demais. A reza fica mais fácil quando se está de pé, de joelhos, prostrado ou sentado de maneira ereta. As mãos são particularmente importantes. Uma vez que os fiéis concentram sua mente, não querem mexer aleatoriamente as mãos de forma nervosa ou escondê-las nos bolsos. Preferem juntá-las, uni-las pelas palmas ou mantê-las lado a lado; alguns levantam os braços e apontam a palma das mãos para a frente.

Algumas posições das mãos possuem, também, significados simbólicos; porém, esse tema nos levaria ao mundo teórico, embora isso fosse interessante por nos confrontar com teorias desenvolvidas em outras religiões com as quais integrantes de culturas simbolicamente empobrecidas poderiam aprender. Independentemente disso, não é certo que todos os fiéis sejam capazes de fazer uma leitura simbólica da própria oração, uma vez que significantes simbólicos geralmente não são auto-explicativos e devem ser transmitidos no processo da socialização. Nesse sentido, não são fenômenos propriamente ditos.

Em oposição a isso, é imediatamente perceptível o fato de que muitos rezam com gestos ou apropriam-se de determinados utensílios, como, por exemplo, os ícones da Igreja Ortodoxa, o rosário ou o cachimbo dos índios. Muitos rezadores proferem palavras. O que sen-

tem intimamente irrompe, é comunicado de maneira audível. Lêem livros de orações, muitas vezes seguindo um preceito da sua comunidade religiosa, que dá importância ao fato de que, em determinados horários, as mesmas rezas sejam repetidas por todos. Muitos fiéis repetem rezas padronizadas, que são decoradas. Dessa maneira, mesmo os analfabetos podem participar das orações estandardizadas.

Uma reza decorada pode ganhar nova qualidade quando o ritmo desempenha papel importante. As mesmas palavras são repetidas e o ritmo transforma a fala em recitação. Aqui conta mais a forma da reza, enquanto seu conteúdo torna-se secundário. É mais fácil recitar em rimas, ou em uma outra forma lingüística padronizada, do que em prosa. Por isso, muitas vezes bastam poucas linhas, algumas frases ou mesmo apenas uma palavra.

Muitos adotam um "discurso interno". A oração silenciosa, inaudível pelos outros, manifesta aquilo com que o rezador se preocupa. Também se pode rezar silenciosamente, seguindo um livro de oração. O mesmo vale para a reza rítmica, que pode ser feita com textos curtos, uma frase curta ou poucas palavras que muitos repetem mentalmente, de acordo com a alternância entre aspiração e expiração, até que ela se torne automática.

Orar é como andar por um determinado caminho. Primeiro o rezador assume a atitude apropriada, depois começa a orar segundo o costume da sua comunidade religiosa, segue os padrões com relação aos gestos, ações simbólicas, palavras individuais ou coletivas. O que vem depois? O rezador chega ao auge, ao verdadeiro, ao objetivo do caminho. O indivíduo fica em silêncio, não emite "palavras internas" — está, enfim, sem palavras. Permanece um tempo concentrado, introvertido, isento das preocupações e alegrias do dia-a-dia. Muitos rezadores que chegam a esse silêncio têm a sensação de que uma janela se abre para um outro mundo que, até então, estava fechado.

Finalmente temos de falar sobre a essência. Descrições fenomenológicas apresentam aspectos variáveis e invariáveis. Não se fala de algo essencial quando se listam características. Por outro lado, os autores não deveriam aborrecer seus leitores com uma descrição detalhada de variações. Normalmente não importa muito onde os pesquisadores

descobriram algo, mas sim o que eles observaram e qual sua essência. Todavia, a seguir, para não omitir nenhum passo metodológico, indicarei também o contexto cultural dos dados levantados.

Em missas cristãs, o padre direciona pedidos a Deus, e os fiéis respondem, dizendo juntos: "Senhor, escutai a nossa prece!". Na África, o contato com a transcendência é ritualizado em forma de libação. Por essa ocasião, os antepassados que, embora mortos, são considerados próximos, são consultados pelo sacerdote, que com eles conversa sobre temas particulares afeitos à vida das famílias e sobre assuntos públicos que se referem aos interesses de toda a tribo. Nos dois exemplos, a oração tem o caráter de uma fala, mas há duas diferenças entre eles. Primeiro, enquanto a fala da comunidade cristã é estandardizada, a da tribo africana não. Segundo: aqui todos formulam um pedido; lá, um representante fala em nome de todos.

Um judeu fiel reza todas as manhãs depois de ter tomado banho e antes do café da manhã. Ele segue as instruções bíblicas: durante a oração da manhã, um filactério[41] é atado à sua testa e outro em seu braço esquerdo, enquanto a cabeça e os ombros são cobertos com um manto. O que ele reza está escrito no seu livro de oração. Para algumas tribos indígenas, a situação é a seguinte: os indivíduos vivem em pequenos grupos que estão em contato íntimo com a natureza, chegando até a dispensar a construção de casas. Quando o sol nasce, todos os membros saúdam-no, cantando. Os exemplos demonstram que, para seguidores de algumas religiões, a regularidade é importante. Ela sustenta e organiza a vida de acordo com a tradição, mas, enquanto a oração matutina dos judeus apropria-se de utensílios específicos, no caso dos índios não há nada semelhante.

Quando muçulmanos rezam, passam por uma seqüência de posturas. Eles começam a recitar ficando em pé. Depois se curvam e louvam a Deus. Erguem-se novamente, em seguida ajoelham. Tocam o chão com a testa, expressando sua veneração a Deus e, ao mesmo tempo, sentindo sua dependência e sua futilidade como criaturas.

[41] Pequena caixa de couro em que se encontram cédulas de pergaminho com passagens da Escritura, que os judeus traziam durante a oração da manhã. (N.T.)

Levantam-se novamente se dirigindo ao Criador e fazendo-lhe um pedido. Finalmente, prostram-se novamente. No budismo teravada toca-se o chão três vezes com a testa, que simboliza o orgulho humano; dessa maneira, os fiéis comemoram o Buda, sua doutrina e a comunidade de seguidores. Ficam em pé ou de joelhos, com os braços piedosamente cruzados diante de uma imagem ou um símbolo do Buda. Mas não solicitam nada, uma vez que o poder dos devas, ou seja, das divindades do panteão budista, é limitado demais para acelerar a salvação dos seres humanos, e o Buda, que alcançou o Nirvana, não está mais acessível. Portanto, a oração dos budistas teravada é, na verdade, uma veneração e uma lembrança do Buda e de seu caminho, que os fiéis tencionam seguir. Os dois exemplos anteriores demonstram como o corpo pode ser envolvido na oração e como a reza serve para despertar certos sentimentos que, com o tempo, podem cristalizar-se em uma atitude espiritual.

"Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, Krishna, Hare, Hare." Hindus devotos repetem esse mantra inúmeras vezes. Acreditam que quem recita o nome de Deus com amor reconhecerá a verdade das escrituras sagradas. Deus aparece sob muitas formas e, em cada uma, pode ser venerado. Encarna, também, nas sílabas de seu nome. Por isso, os nomes divinos constituem as orações dos hindus que praticam o *bhakti*, ou seja, que enfatizam o valor espiritual da devoção. Cristãos católicos rezam em seqüência, várias vezes, a "ave-maria", controlando o número de repetições por meio das contas do rosário. Cada reza termina com a frase: "Santa Maria, mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora e na hora de nossa morte. Amém". Escolhi esses exemplos para apontar o fato de que orações faladas ou recitadas podem ter um impacto sobre as camadas profundas da consciência do fiel e "alimentar" sua alma.

Cristãos russos conhecem a "oração incessante". No início dessa prática rezam em voz alta, prestando atenção no sentido de cada palavra a fim de evitar o surgimento de outros pensamentos. Mais tarde, repetem seus pedidos em silêncio. No passo seguinte, imaginam o próprio coração e tentam ajustar as palavras pronunciadas em oração aos batimentos cardíacos. Finalmente, rezam tão incessante-

mente quanto respiram – o "Senhor Jesus Cristo" quando inspiram e o "tenha piedade de mim" quando expiram. Independentemente do que fazem, a reza, agora automatizada, não pára. Seguidores japoneses do budismo amida fazem algo semelhante quando recitam a fórmula "Namu Amida Butsu". Sua repetição constante faz com que o praticante supere a distração e o egoísmo. O objetivo é que o rezador e a reza fundam-se. Para quem chegou a esse ponto, não existe mais o "eu", nem o Buda, mas apenas a fórmula rezada. Orações como as citadas transformam os fiéis. Os cristãos russos "crucificam" seu "eu" e renovam-se. Acabam não diferenciando mais, não julgam mais ninguém, sendo capazes de amar a todos. Os budistas japoneses sentem-se cada vez mais permeados por um silêncio alegre e por um vazio sereno. Nesse espírito aceitam o que cada momento traz e fazem o que tem de ser feito. É curioso: o que rezadores russos e japoneses experimentam parece idêntico em sua essência, algo que está além das diferenças entre as orações do ponto de vista do seu conteúdo.

Foram citados dez exemplos, um número evidentemente mínimo diante da verdadeira riqueza de fatos que a história da religião apresenta. Portanto, a seleção proporciona-nos apenas uma idéia do volume que uma descrição teria se levasse em conta todas as variações pelas quais o fenomenólogo passa na busca de sua "visão da essência".

Ao final deste capítulo, perguntamo-nos: o que é essencial na oração? Os dez exemplos citados bastam para compreender que, quando um indivíduo reza, entra em contato com um mundo invisível. No início, esse contato é como um telefonema, posto que ainda é importante o que o rezador fala. A comunicação é mútua, uma vez que o rezador sente um fluxo de uma "força" no sentido de "energia", "graça", ou algo análogo. Essa força anima a totalidade da existência do rezador. Ele se transforma, se renova, primeiro apenas durante a própria oração, mas, quando evolui, sente esse efeito por um tempo cada vez mais longo.

Capítulo 5
Apêndice

1. O que distingue os teólogos dos cientistas da religião

Os teólogos são especialistas religiosos. Os cientistas da religião são especialistas em religião. Essa diferença diz respeito a pontos essenciais:

1) Enquanto os teólogos investigam a religião à qual pertencem, os cientistas da religião geralmente se ocupam de outra que não a sua própria. A tarefa do teólogo é proteger e enriquecer sua tradição religiosa. É sua religião que está no centro do seu interesse. A sede de saber teológico diminui à medida que se afasta desse centro. Os teólogos alemães, por exemplo, concentram-se na religião majoritária dos seus conterrâneos. Apenas poucos pesquisadores ocupam-se das religiões dos letões, escoceses ou sicilianos. Cristãos em Maláui, Luzon[1] ou nas Ilhas Cook talvez sejam do interesse de uma ou outra academia alemã onde são formados missionários.

Os cientistas da religião não prestam um serviço institucional como os teólogos. Não são comandados por nenhum bispo, nem obrigados a dar satisfação a nenhuma instância superior. São autônomos quanto ao seu trabalho. Geralmente, seu campo de pesquisa está no exterior, longe da sua pátria, e não atinge interesses dos amigos ou da própria família. Todavia, os cientistas da religião também têm seus focos temáticos — portanto, quanto mais um assunto deles se afasta, menos acentuado é seu interesse acadêmico. Especialistas alemães em hinduísmo se voltam para a Índia. Poucos vão além e estudam a diáspora dos hindus na África do Sul, nas Ilhas Fiji ou em outras partes do mundo. Temas ainda mais periféricos nesse universo, como, por exemplo, os hindus não indianos na Ilha de Bali, são abordados por cientistas especificamente interessados por essa região, e não pela Índia.

2) Os cientistas da religião optam pela pesquisa de uma determinada religião. Pode ser qualquer uma — potencialmente, a escolha é ilimitada em termos históricos, geográficos ou tipológicos. Há apenas um critério que reduz o espectro dos seus possíveis objetos de estudo:

[1] Luzon é uma das duas maiores ilhas do arquipélago das Filipinas. (N.T.)

a própria incompetência. Quem não compreende a língua dos adeptos de uma religião, não suporta o clima da região onde ela se encontra ou pensa que a fé em questão não tem valor deveria optar pela pesquisa de um outro objeto. Os teólogos não têm essa liberdade, uma vez que apenas se ocupam de uma religião alheia quando existe a necessidade de uma comparação com a sua própria. Todavia, quando isso acontece, são obrigados a estudá-la. Especialistas no Antigo ou Novo Testamento precisam explicar textos bíblicos em que outras religiões são mencionadas. Historiadores da Igreja devem explicar eventos em que também religiões não cristãs tomaram parte. Teólogos sistemáticos e práticos têm de explicar conteúdos não cristãos quando há seguidores de outras religiões vivendo entre eles, quando um elemento religioso alienígena está na moda ou, então, quando representantes de outra fé catequizam cristãos com sucesso.

3) Quando os teólogos estudam uma religião alheia, partem da própria fé. Ao investigarem como os outros concebem seu deus, crença ou pecado, tomam a própria religião como referência. De acordo com seus critérios, avaliam os demais sistemas como "mais próximos" ou "mais distantes" de sua própria religião, ou, até mesmo, enquadram-nos em julgamentos que determinam categorias do tipo "o objeto traz algumas características religiosas" ou "apenas magia". Todavia, se algo é natural e indubitavelmente visto como semelhante, criam facilmente pontes entre a própria religião e a outra. Procedimentos desse tipo geralmente não possibilitam um encontro com o outro, ou seja, não chegam a um verdadeiro conhecimento de outra fé. Em outras palavras: são estritos demais para aprofundar a relação com o objeto de estudo.

Não é oportuno para os cientistas da religião avaliar outra fé com base na própria. Eles têm a liberdade de pesquisar uma crença alheia sem preconceitos. A questão é apenas saber o quanto dessa liberdade eles suportam. É mais fácil descobrir algo quando se sabe com antecedência o que procurar; por conta disso, há cientistas da religião que têm por costume apropriar-se de critérios já estabelecidos para classificar elementos ou universos como "animismo", "magia" ou "politeísmo". Isso significa que não apenas preconceitos religiosos,

mas também atitudes intelectuais podem distorcer a compreensão de fenômenos pesquisados no âmbito da Ciência da Religião.

4) Os fiéis de uma determinada crença é que vão informar se entendemos adequadamente uma fé alheia. Consultar adeptos de uma religião pesquisada é um teste de segurança que permite diferenciar descrições válidas e não válidas do ponto de vista da história da religião. Os teólogos têm meios próprios para distinguir o que é "verdadeiro" e o que é "falso" na área da religião. Para eles, a própria fé — e não a de outras pessoas — é a norma decisiva, uma vez que apenas ela é considerada verdadeira em oposição às outras, que são avaliadas como falsas.

2. Aspectos religiosos apresentados em níveis diferentes

As publicações na área da Ciência da Religião enquadram-se em dois tipos: por um lado, há as que descrevem um determinado objeto; por outro, há trabalhos que refletem sobre os assuntos de um ponto de vista mais geral. Autores "objetivos" relatam o que conseguiram levantar — pessoalmente ou com ajuda de outros — a respeito de um fenômeno. Os autores da segunda categoria são os "teóricos", que se associam a uma determinada linha de pensamento científico representado por autores que já se manifestaram sobre o mesmo assunto. Todavia, quem cita colegas desacreditados em seu trabalho põe em risco a própria carreira. Quem não cita ninguém, não será lido.

Portanto, a articulação sobre temas religiosos dá-se em níveis diferentes de abstração, cuja identificação ajudará tanto o leitor quanto o cientista da religião que está prestes a trabalhar com um determinado assunto.

1) No nível da nossa própria experiência, somos, por exemplo, testemunhas de um rito. Observamos o que os fiéis e os sacerdotes fazem, ouvimos suas palavras e canções, percebemos o odor do incenso e assim por diante.

2) Os fiéis dizem-nos como o rito é experimentado segundo seu ponto de vista. Relatam o que experimentam, sentem ou apreciam quando participam de um rito.

3) A partir daí, o caminho ramifica-se em "mediato" e "imediato", em experiência e reflexão. Parece que o elemento-chave no processo crescente de abstração é o nome de um objeto que chama a atenção de filólogos, que se interessam por sua etimologia, bem como as mudanças pelas quais um termo passou no decorrer da sua história até chegar ao seu uso atual. Todavia, o nome não é uma característica inerente a um objeto. Atribui-se a ele uma ou outra designação não por obrigação, mas por convenção. Nada mudaria, no objeto, se alguém decidisse dar-lhe um novo nome.

4) As ciências exatas fornecem resultados claros. Admitamos que o rito antes mencionado seja uma eucaristia. Químicos poderiam analisar o pão e o vinho utilizados e informar, com precisão, de quanto ácido amido-nicotínico e pantotênico, potássio, cálcio e outras substâncias tais componentes são compostos. Estatísticos poderiam investigar quantos homens e quantas mulheres participam do rito, sua formação escolar ou preferências políticas, assim como o número de freqüentadores, em um determinado mês ou ano, em relação a um período anterior.

5) As ciências humanas revelam as implicações de um fenômeno. Os teólogos explicam a eucaristia em termos da doutrina de transubstanciação ou, de maneira não sacramental, como ato subjetivo de testemunho de fé. Psicanalistas interpretam-na segundo a hipótese de que crianças recém-nascidas experimentam, quando passam fome, a própria fraqueza e a onipotência de outros e que, por conseqüência, sentem proteção e segurança nas fases posteriores da vida ao se alimentarem (ou, no caso, ao engolirem os elementos "alimentícios" da eucaristia). Sociólogos interpretam a eucaristia como intensificação ritualista de refeições do dia-a-dia que, por satisfazer o desejo do indivíduo de se juntar a um grupo social, diminui a "angústia de desintegração".

6) A abstração, em termos da Ciência da Religião, começa quando historiadores da religião identificam algo em outras religiões que parece semelhante à eucaristia cristã — por exemplo, quando descobrem que pão e água são ingredientes de ritos dos mandeus,[2] que os membros indígenas da "Igreja Nativa Americana"[3] consomem uma espécie do cacto como sacramento, que os hindus consomem, quando praticam rituais de purificação, os "cinco produtos da vaca",[4] e assim por diante.
7) Com base em comparações de fenômenos particulares, chega-se a um entendimento geral acerca da "refeição sagrada", de seus traços característicos e, até, dos seus elementos menos importantes.
8) O próximo passo eleva ainda mais o nível de análise, ou seja, constitui-se pela classificação da "refeição sagrada" dentro da categoria "ritos de união e de comunhão".
9) Do ponto de vista da Ciência da Religião, o termo "rito" representa um nível muito alto de abstração. Trabalhar com ele significa atuar em e ligar-se a um campo de interseção com outras disciplinas acadêmicas.
10) O termo ainda mais abstrato "religião" é como uma planta encontrada nos jardins alheios da filosofia, da sociologia e da psicologia, da qual, às vezes, os cientistas da religião levam um ramo para casa.

O que resulta de tudo isso? Quem lê um texto científico deveria prestar atenção a transgressões de limites ante outras disciplinas que possuem objetivos diversos e seguem caminhos próprios. Em se tratando de uma publicação na área da Ciência da Religião, os leitores deveriam observar se algo abstrato pode ser reconduzido a níveis mais concretos. Em caso positivo, o texto em questão faz realmente sentido; em caso negativo, o autor fala sem substância. Até mesmo

[2] Os mandeus são um grupo religioso de origem obscura. Como a palavra aramaica "manda" ("conhecimento" ou "gnose") indica, eles eram vinculados a um movimento sincrético religioso-filosófico da Antigüidade conhecido como gnosticismo. (N.T.)

[3] Native American Church. (N.T.)

[4] Trata-se dos chamados *panchagavya* (sânscrito) que incluem leite, requeijão, manteiga *(ghee)*, urina e esterco. (N.T.)

quem escreve um ensaio científico deveria juntar algo concreto a algo abstrato para que suas conclusões não ficassem sem exemplos.

3. A personalização da Ciência da Religião e suas conseqüências

A expressão "personalização da Ciência da Religião" foi cunhada por Wilfred Cantwell Smith. Ele nomeou, dessa maneira, uma nova abordagem, que deveria existir ao lado da antiga e complementá-la, mas não substituí-la. Smith demonstrou seu valor de acordo com os pontos a seguir com relação à história da religião.

1) No âmbito da história da religião, trabalhamos com uma determinada religião. Como testar nossos resultados? De acordo com a tradição, apropriamo-nos de métodos e princípios filológicos e etnológicos que definem quando nossas conclusões são corretas e quando não são. Orientamo-nos por critérios científicos que são nossos padrões, ou seja, por normas ocidentais. Por conta disso, alguns africanos "traumatizados" acusam os pesquisadores brancos de não estarem realmente interessados em religiões africanas e de as estudar apenas em função de uma determinada teoria científica.

Na história da religião, a personalização é um novo paradigma que completa o antigo de maneira crucial. Ela nos obriga a levar a sério, também, os fiéis de outras religiões e não somente usá-los como instrumentos ou estudá-los de um ponto de vista distante, como o de biólogos que observam um grupo de chimpanzés. Nossas conclusões sobre determinada religiosidade alheia estão corretas? Não há ninguém melhor do que os próprios fiéis para avaliar isso.

2) No âmbito da história comparada da religião, isto é, da Ciência Sistemática da Religião, trabalhamos com um determinado aspecto de muitas religiões, ou seja, com dados universais. Portanto, não podemos perguntar aos fiéis de uma religião se nossos resultados gerais são adequados ou não. De acordo com os padrões tradicionais da Ciência Sistemática da Religião, chegamos a conceitos e definições, a modelos

abstratos ou sistemas. Nesse sentido, nosso trabalho assemelha-se ao dos filósofos ou de outros teóricos.

Quanto ao tratamento de dados religiosos universais, realiza-se a personalização de maneira diferente. Em vez de se concentrar exclusivamente na questão: "o que é o aspecto XY?", deveríamos perguntar: "qual é o efeito do aspecto XY?". Isso nos faria compreender as experiências de fiéis de diferentes religiões. Nesse sentido, a fenomenologia também poderia exercer uma função-chave, uma vez que sua abordagem possibilita que seus resultados sejam verificados por seres humanos que, graças aos dados fornecidos pela própria existência, provam a adequação de *insights* científicos por avaliarem espontaneamente: "é assim mesmo".

3) Quais são os objetivos da Ciência da Religião? Compartilhamos um objetivo com os cientistas de todas as outras disciplinas: por meio do nosso trabalho, queremos ampliar o saber sobre o mundo e os seres humanos. Alguns cientistas da religião desejam alcançar, ainda, um objetivo específico. Conforme suas afirmações, pretendem ajudar a mudar o pensamento de certos grupos de fiéis. Portanto, eles não estão satisfeitos com aquilo em que os outros crêem, assim como com suas atitudes. Interferem porque desejam que os outros se assemelhem aos europeus, cristãos, marxistas e assim por diante. Todos devem ter uma cosmovisão igual à nossa, devem acreditar no que acreditamos e pensar como nós pensamos. A personalização da nossa ciência leva-nos a um outro caminho, impedindo que nos comportemos como mestres prepotentes ou incansáveis donos da verdade. Em vez disso, tornamo-nos discípulos, levando em conta a possibilidade do aprendizado com base em um conhecimento transmitido pelo outro; considerando, também, a possibilidade de que esse aprendizado expanda nossa consciência.

4. Aprender a pesquisar

Em universidades convencionais, o ensino e o aprendizado processam-se como em uma escola. Os professores ensinam, os alunos aprendem. Os professores controlam os resultados de aprendizagem. Os pro-

fessores orientam a aprendizagem, dão instruções aos alunos, elogiam os "bons" e criticam os "fracos". Sob essas condições, os pupilos são obrigados a reproduzir os conteúdos da maneira "mais exata": alguns fazem isso repetindo literalmente o que os docentes falam, outros intuem o que o professor quer ouvir. Como conseqüência, os alunos ficam frustrados e os professores têm de se esforçar incessantemente para motivá-los. Tudo se concentra na matéria a ser ensinada e aprendida.

A situação se inverteria se os alunos aprendessem a produzir em vez de reproduzir. Com base nisso, o centro das atividades não seria mais apenas a matéria, ou seja, não seriam mais os resultados de pesquisas anteriores, mas a própria pesquisa. Em outras palavras: não se perguntaria mais somente "o quê?", mas também "como?"; não se estaria mais na dependência da eficácia de outros, mas, ao contrário, desenvolver-se-ia uma competência científica. Sob tais condições, os professores não precisariam mais nem motivar os alunos, nem guiá-los, criticá-los ou elogiá-los Os próprios alunos assumiriam a responsabilidade por seus interesses, uma vez que poderiam fazer o que julgassem mais importante e não o que professores ou definidores de currículos assim determinassem.

Essa abordagem é uma meia-revolução. Seu estrategista é o professor norte-americano de psicologia Carl. R. Rogers, que, graças às suas experiências profissionais, constatou que seres humanos gostam de aprender algo pelo qual se interessam. Novos horizontes surgem para quem tem interesse e compromete-se com objetivos a serem atingidos — se, é lógico, esse indivíduo não desistir antes. Os seres humanos revoltam-se contra algo novo apenas se o processo de aprendizagem confrontá-los com situações ameaçadoras. No ambiente acadêmico, muitos temem o constrangimento, a humilhação ou a ridicularização. Se tais ameaças não existissem, o medo desapareceria. Carl Rogers percebeu quão mais facilmente alguém aprende se for ativo e definir seus próprios objetivos. Ninguém aprende melhor do que aquele que é completamente absorvido pelo que faz. É fundamental, também, que o próprio aluno constate e avalie seu progresso, e não que outra pessoa faça isso. Quem aprende dessa maneira aprende a aprender. Por que isso é necessário? Porque as ciências não estagnam e é possível que,

em dez anos, os fatos atuais sejam obsoletos. No futuro, quem quiser ser atual deve submeter-se a um processo contínuo de aprendizagem.

Se essa observação estiver correta, é mais significativo ser aluno do que professor. Este se torna apenas um facilitador. Uma vez que os docentes trabalham por mais tempo com uma matéria do que os discentes, eles têm mais experiência e um horizonte mais amplo. Por isso são qualificados como facilitadores. Eles fornecem seu conhecimento. Transmitem-no apenas aos alunos dispostos a adquiri-lo, mas não o impõem aos que não manifestam interesse.

Isso significa, para os professores, confiar nos alunos. Eu os julgo capazes [e não apenas "me julgo" capaz] de resolver seus problemas. Não exijo que tenham interesse por aquilo que atualmente me interessa, que me sigam em meu caminho. Cada um escolhe seu tema e o método que julgar mais promissor e adequado para a obtenção de respostas. Ofereço-me como conselheiro e ajudo a chegar às fontes requeridas. Não escondo minha opinião científica, mas não insisto nela; apresento-a, apenas, como uma das possíveis perspectivas. Tudo isso faz com que eu compreenda muito a meu próprio respeito. Tomo conhecimento dos meus limites e aprendo a aceitá-los. Fico sabendo, também, quais das minhas atitudes promovem a aprendizagem dos alunos e quais a impedem.

Desde que tomei conhecimento dos argumentos de Carl Rogers e de outros psicólogos humanistas (gostaria que isso tivesse acontecido mais cedo na minha vida!), tenho tentado aplicá-los. Certamente é impossível estudar a Ciência da Religião apenas dessa maneira. Para isso, ter-se-ia de reformar as estruturas universitárias. Além disso, entre os alunos há alguns que querem ser guiados e controlados. Todavia, a cada semestre pode-se reservar pelo menos um curso alternativo a fim de que, com referência a um tema geral, os alunos trabalhem individualmente ou em grupos sobre um assunto específico e apresentem os resultados em forma de monografia ou exposição. A reação positiva da maioria dos participantes dos primeiros experimentos encorajou-me a seguir em frente. Os resultados confirmaram meu pensamento inicial, uma vez que os alunos "auto-responsáveis" escolheram temas originais e chegaram a conclusões convincentes.

Portanto, a futura Ciência da Religião não deverá padecer da falta de pesquisadores criativos.

5. O espectador indiferente

Às vezes não damos nenhuma chance de inserção para um assunto que lemos ou ouvimos. Certas palavras-chave alarmam-nos e fazem-nos agir como se fôssemos despertados por uma sirene. O aparato de segurança é acionado, entramos em estado de guerra, fortificamo-nos, robustecemo-nos, preparamo-nos para barrar o inimigo. Damos tiros ao redor, fazemos uso de todas as nossas armas, quase sempre com munição letal. Queremos dilacerar ou, pelo menos, espantar o que nos ameaça. Se o inimigo é mais forte, fugimos precipitadamente, mudamos abruptamente de assunto, viramos rapidamente as páginas ou, simplesmente, fingimos não entender.

A situação seria completamente diferente se ficássemos receptivos. Não haveria alarme, julgamento precoce ou pânico. De modo relaxado, poderíamos investir toda a nossa energia na investigação do objeto em questão. Antes disso — usando novamente a metáfora bélica —, seria necessário que nosso desarmamento fosse controlado permanentemente durante o processo de pesquisa. Para conseguir isso, precisamos do "espectador indiferente", ou seja, da "testemunha imparcial".

Nossos mecanismos de defesa funcionam automaticamente. Algo dá o alerta, e o restante acontece quase automaticamente. Reagimos como robôs, seguindo rotinas, pois somos programados. Há muitos programas que definem o que somos, quem somos e como deveríamos ser. Alguns determinam nosso comportamento desde nossa infância, outros são adquiridos posteriormente. Identificados com nossos programas, reagimos numa relação de causa e efeito. Aquilo com que nos identificamos determina-nos, ou seja, diminui nossa liberdade de reagir de maneira diferente. A conseqüência é: se você quer ser livre, deve abandonar suas identificações! Primeiro, porém, o robô teria de compreender sua própria programação. O "espectador indiferente" ajuda-o a conseguir isso.

Nossas identificações tornam-se evidentes em nossas avaliações e julgamentos. Podemos compreender com o quê nos identificamos quando percebemos "como" avaliamos e isso nos é indicado pelo "espectador indiferente". Trata-se de uma função da nossa consciência. Enquanto fazemos algo automaticamente, nossa consciência dorme. Esporadicamente se liberta do estado dormente — por exemplo, em situações de alto risco — para, em seguida, voltar ao sono. Quem quer permanecer consciente deve acordar sua consciência e esforçar-se para mantê-la alerta. Estar consciente significa estar no presente. Ir, de fato, enquanto se vai! Comer enquanto se come! Perceber enquanto se percebe! Imaginações, fantasias, lembrança do passado, esperanças no futuro, tudo isso são formas de fuga da realidade. Até mesmo intelectualizar, racionalizar, exerce um impacto soporífero em nossa consciência. É característico dos intelectuais falar sobre algo, mas não vivenciá-lo.

O "espectador indiferente" é igual a um pesquisador que, de forma persistente e paciente, observa algo, talvez um formigueiro ou constelação. Quem é capaz de redirecionar tal tipo de observação de fora para dentro cria, em si mesmo, o "espectador indiferente". Primeiro, pratica-se a consciência constante: ir andando e assim por diante. Depois, passa-se a treinar a observação: não ser mais o andarilho enquanto andar, mas apenas uma testemunha que olha com atenção para o corpo que caminha. Essa testemunha percebe tudo o que acontece, sem se identificar com nada. Observa como tudo acontece sem avaliar nada, nem o si mesmo em sua função testemunhal. Se o indivíduo treme, o espectador indiferente assinala: "existe temor". Não deve julgar o temor, no entanto, no sentido de: "você merece isso!", ou "que terrível!". Quando o indivíduo pára de lutar contra o medo, a sensação que automaticamente provocou uma defesa agressiva ou uma fuga em pânico cessa da mesma maneira como surgiu. O "espectador indiferente" desliga o seu *ego* ativo, pois o *ego* deseja o que não tem e teme perder o que tem. Enquanto estamos conscientes, ficamos indiferentes: nem ambições, nem receios podem se impor. Uma vez que, em tais momentos, esquecemos nosso *ego*, somos livres e realmente capazes de ver objetivamente o que se nos apresenta.

Sumário